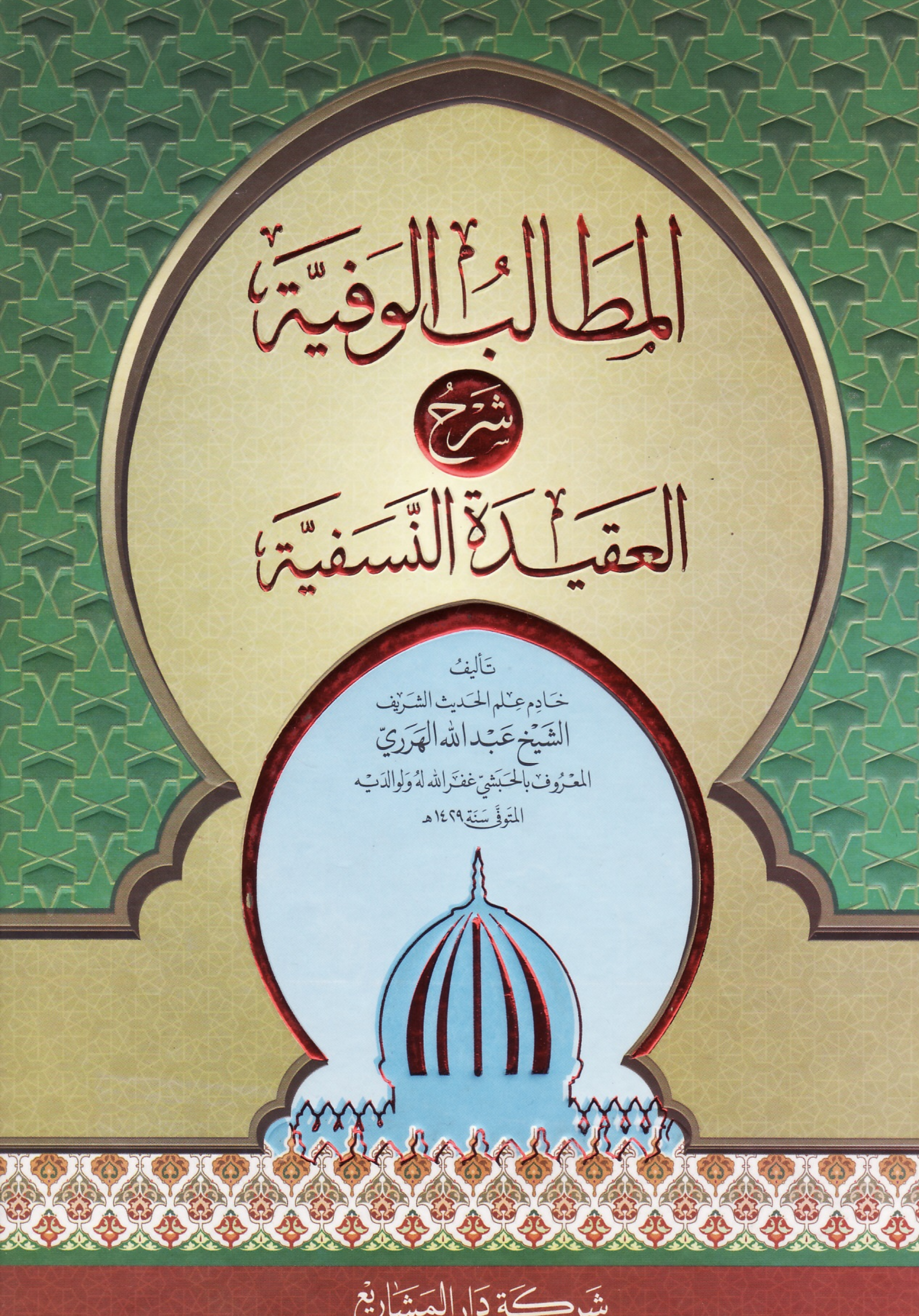
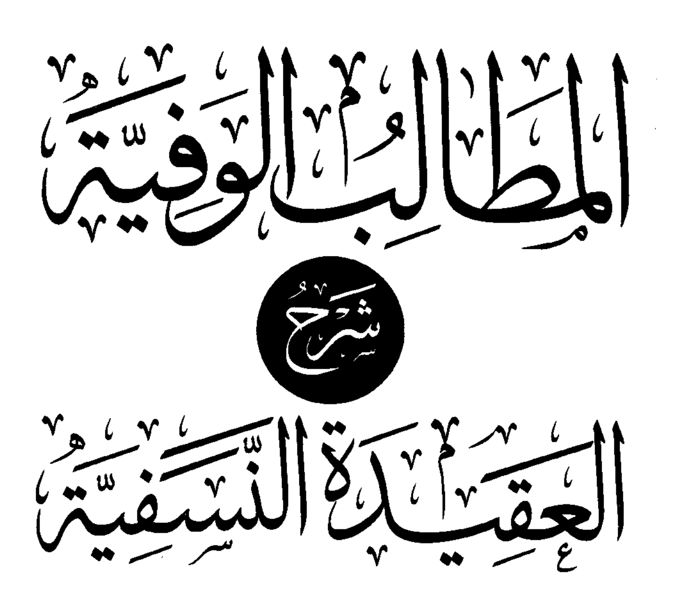

المطالب الوفية
شرح
العقيدة النسفية
تأليف
خادم علم الحديث الشريف
الشيخ عبد الله الهرري
المعروف بالحبشي غفر الله له ولوالديه
المتوفى سنة ١٤٢٩هـ
شركة دار المشاريع



تأليف

خادم علم الحديث الشريف
الشيخ عبد الله الهرري
المعروف بالحبشي غفر الله له ولوالديه
المتوفى سنة ١٤٢٩ هـ

شركة دار المشاريع

الطبعة الثالثة

١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ ر



بيروت - لبنان

العنوان: المزرعة، بربور، شارع ابن خلدون،
بناية الإخلاص

تلفون وفاكس: ٣١١ ٣٠٤(١ ٩٦١)٠٠

صندوق بريد: ٥٢٨٣ - ١٤ بيروت - لبنان



ISBN 978-9953-20-260-0

9 789953 202600

email: dar.nashr@gmail.com
www.dmcpublisher.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلمه البيان، وأنزل على نبيّه المصطفى ﷺ القرءان، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين، وعلى ءاله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

وبعد، فإن العلم بالله تعالى وصفاته أجلّ العلوم وأعلاها وأوجبها وأولاها، وقد اعتنى علماء أهل السنة والجماعة به تأليفًا وتدريسًا وتفهيمًا، وصنفوا المصنفات الكثيرة في ذلك، وألف فيه بعضهم رسائل مختصرة من أشهرها العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي، والعقيدة النسفية لأبي حفص عمر النسفي رحمهما الله تعالى، وأقبل عليهما العلماء فألفوا في شرحهما العديد من المصنفات، ونظمهما بعض ءاخر.

ومن هؤلاء العلماء الأفاضل الذين اعتنوا بشرح العقيدة الطحاوية، والعقيدة النسفية الحافظ العلامة الفقيه النحوي الزاهد الشيخ عبد الله الهرري المعروف بالحبشي وقد لقي كتابه إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية إقبالًا وثناء من أهل العلم والفضل ورواجًا كبيرًا، فانتشر الكتاب في أقطار الأرض.

وها نحن نقدم «شرح العقيدة النسفية» للشيخ المذكور وقد

ألفه في المدينة المنورة على نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام، وهو شرح مبسط حلّ به عبارات المتن بأسلوب يفهمه الطالب ويستفيد منه الراغب، ونسأل الله أن يوفقنا لنشر كتب التراث الإسلامي إنه على كل شيء قدير.

ترجمة النسفي(١)

هو العلامة المحدث أبو حفص نجم الدين عمر بن أحمد بن لُقمان النسفي الحنفي الإمام الزاهد، من أهل سمرقند.

ولد نحو سنة إحدى وستين وأربعمائة.

حج وسمع ببغداد من أبي القاسم بن بيان في الكُهولة، وحدث عن إسماعيل بن محمد النّوحي، والحسن بن عبد الملك القاضي، ومهدي بن محمد العَلَوي، وعبد الله بن علي بن عيسى النسفي، وأبي اليُسر محمد بن محمد النسفي، وحسين الكَاشَغري، وأبي محمد الحسن بن أحمد السمرقندي، وعلي بن الحسن الماتريدي، وقد جمع أسماء مشايخه في كتاب.

روى عنه خلق منهم محمد بن ابراهيم التّوربُشْتي، وولده أبو الليث أحمد بن عمر وغير واحد.

قال فيه المؤرخ ابن شاكر الكتبي: كان فقيها فاضلًا مفسّرا أديبًا محدثًا مفننا، وقال السمعاني:

فقيه فاضل عارف بالمذهب والأدب.

أما مؤلفاته فهي تقارب المائة مصنف نذكر بعضها:

١ - بعث الرغائب لبحث الغرائب(٢)، لخص فيه كتاب الغريبين للهروي.

---

(١) راجع ترجمته في: معجم الأدباء ١٦/ ٧٠ - ٧١، عيون التواريخ١٢/ ٣٧٥، تاج التراجم ص/٤٧، طبقات المفسرين للسيوطي/٢٧، طبقات المفسرين للداوودي ٢/ ٥ - ٧، لسان الميزان ٤/ ٣٢٧، شذرات الذهب ٤/ ١١٥، معجم المؤلفين ٧/ ٣٠٦، سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢) كشف الظنون ١/ ٢٤٧ .

٢ - القند في تاريخ سمرقند[١]، يقع في عشرين مجلدًا.
٣ - تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار[٢].
٤ - تعداد الشيوخ لعمر مستطرف على الحروف مستطر[٣].
٥ - التيسير في التفسير[٤].
٦ - النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح[٥].
٧ - نظم الجامع الصغير في الفروع[٦].
٨ - الجمل المأثورة[٧].
٩- الخصائل في المسائل[٨].
١٠ - الخصائل في الفروع[٩].
١١ - دعوات المستغفرين[١٠].
١٢ - طلبةُ الطلَبَة، في اللغة[١١].
١٣ - عجالة الحسبي بصفة المغربي[١٢].
١٤ - العقيدة النسفية[١٣]، وهو هذا المتن الذي تناوله الشارح.

---

(١) كشف الظنون ١/ ٢٩٦ .
(٢) كشف الظنون ١/ ٤١٥ .
(٣) كشف الظنون ١/ ٤١٨ .
(٤) كشف الظنون ١/ ٥١٩ .
(٥) كشف الظنون ١/ ٥٥٣ .
(٦) كشف الظنون ١/ ٥٦٣ .
(٧) كشف الظنون ١/ ٦٠٢ .
(٨) كشف الظنون ١/ ٦٦٨ .
(٩) كشف الظنون ١/ ٧٠٦ .
(١٠) كشف الظنون ١/ ٧٥٦ .
(١١) كشف الظنون ٢/ ١١١٤ .
(١٢) كشف الظنون ٢/ ١١٢٥ .
(١٣) كشف الظنون ٢/ ١١٤٥ .

١٥ - الفتاوى النسفية[١]، وهي فتاواه التي أجاب بها عما سئل عنه في أيامه.

١٦ - مجمع العلوم[٢].

١٧ - مشارع الشارع في فروع الحنفية[٣].

١٨ - المعتقد[٤].

١٩ - منظومة النسفي في الخلاف[٥].

٢٠ - منهاج الدراية في فروع الحنفية[٦].

٢١ - الهادي في الكلام[٧].

٢٢ - الياقوتة في الأحاديث[٨].

٢٣ - يواقيت المواقيت في فضائل الشهور والأيام[٩].

٢٤ - الإجازات المترجمة بالحروف المعجمة[١٠].

٢٥ - الأكمل الأطول في تفسير القرءان[١١].

٢٦ - تاريخ بخارى.

توفي رحمه الله بسمرقند في ثاني عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة.

---

(١) كشف الظنون ٢/ ١٢٣٠ .
(٢) كشف الظنون ٢/ ١٦٠٢ .
(٣) كشف الظنون ٢/ ١٦٨٦ .
(٤) كشف الظنون ٢/ ١٧٣١ .
(٥) كشف الظنون ٢/ ١٨٦٧ .
(٦) كشف الظنون ٢/ ١٨٧١ .
(٧) كشف الظنون ٢/ ٢٠٢٧ .
(٨) كشف الظنون ٢/ ٢٠٤٨ .
(٩) كشف الظنون ٢/ ٢٠٥٤ .
(١٠) إيضاح المكنون ١/ ٢٥ .
(١١) إيضاح المكنون ١/ ١١٧ .

اهتمام العلماء بالعقيدة النسفية

أقبل العلماء على شرح العقيدة النسفية فمنهم من شرحها شرحًا مفصلًا وبعضهم موجزًا، ومنهم من وضع حواش على بعض الشروح وهكذا، ونذكر بعضًا منها:

١ - شرح العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ، مطبوع.

٢ - شرح المولى رمضان بن محمد.

٣ - شرح الشيخ محمد بن محمد الشهير بابن الغرس الحنفي المتوفى سنة ٩٣٢هـ.

٤ - حاشية الخيالي على شرح العقائد، تأليف: المولى أحمد ابن موسى الشهير بالخيالي المتوفى بعد سنة ٨٦٠هـ، مطبوع.

٥ - حاشية الكستلي على شرح العقائد، تأليف: المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي المتوفى سنة ٩٠١هـ، وهي المشهورة «بحاشية الكستلي»، مطبوع.

٦ - حاشية المولى علاء الدين علي بن محمد المعروف بمصنفك المتوفى سنة ٨٧١هـ.

٧ - حاشية المولى محمد بن مانياس وكان من علماء دولة السلطان مراد ابن السلطان محمد خان.

٨ - حاشية المولى صلاح الدين معلم السلطان بايزيد بن محمد خان.

٩ - حاشية المولى عصام الدين إبراهيم بن محمد الإسفراييني المتوفى سنة ٩٤٥هـ.
١٠ - حاشية المولى أحمد بن عبد الله القريمي المتوفى سنة ٩٤٣هـ.
١١ - حاشية شمس الدين قره جه أحمد المتوفى سنة ٨٥٤هـ.
١٢ - حاشية القرماني على الخيالي، تأليف: المولى كمال الدين إسماعيل القرماني المعروف بقره كمال.
١٣ - حاشية المولى سنان الدين يوسف الحميدي المتوفى سنة ٩١٢هـ.
١٤ - حاشية المولى علاء الدين علي العربي المتوفى سنة ٩٠١هـ.
١٥ - حاشية المولى خضر شاه الرومي المنتشاوي المتوفى سنة ٨٥٣هـ.
١٦ - حاشية المولى محيي الدين محمد بن إبراهيم النكساري المتوفى سنة ٩٠١هـ.
١٧ - تحفة الفوائد لشرح العقائد للقاضي شهاب الدين أحمد ابن يوسف الحصنكيفي السندي المتوفى سنة ٨٩٥هـ.
١٨ - حاشية المولى حليم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى حوالي سنة ٩٢٠هـ.
١٩ - حاشية على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني للشيخ رمضان بن عبد المحسن البهشتي المتوفى سنة ٩٧٩هـ، مطبوع.
٢٠ - حاشية الشيخ محمد بن قاسم الغزي الشافعي المعروف بابن الغرابيلي المتوفى سنة ٩١٨هـ.

٢١ - حاشية الشيخ عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ.

٢٢ - مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد لمنصور الطبلاوي الشافعي.

٢٣ - الفرائد على شرح العقائد للشيخ إبراهيم اللقاني المصري المتوفى سنة ١٠٤٠هـ.

٢٤ - حاشية للملا عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي المتوفى سنة ١٠٦٧هـ.

٢٥ - حاشية للمولى العلامة محمد بن حمزة الدباغ المشهور بتفسيري أفندي المتوفى سنة ١١١١هـ.

٢٦ - الفرائد في حل شرح العقائد للعلامة محمد بن أبي شريف القدسي المتوفى سنة ٩٠٥هـ.

٢٧ - النكت على شرح العقائد للإمام برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي المتوفى سنة ٨٨٥هـ.

٢٨ - شرح شمس الدين أبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩هـ.

٢٩ - شرح جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي المعروف بابن السراج المتوفى سنة ٧٧٠هـ.

٣٠ - القول الوفي بشرح عقائد النسفي للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد ابن الشيخ زين الدين أبي العدل قاسم الشافعي.

٣١ - حل المعاقد في شرح العقائد لملا زاده أحمد بن عثمان الهروي الخرزياني المتوفى سنة ٩٠٠هـ.

٣٢ - فرائد القلائد وغرر الفوائد على شرح العقائد للشيخ علي ابن علي بن أحمد النجاري.

٣٣ - نظم العقيدة للقاضي الفاضل عمر بن مصطفى كرامة الطرابلسي كان حيًّا سنة ١١٤٥هـ.

٣٤ - المطالب الوفية في شرح العقيدة النسفية، للعلامة المحدث الشيخ عبد الله الهرري المعروف بالحبشي، وهو هذا الكتاب.

نبذة مختصرة في ترجمة شيخنا الهرري

- اسمه ومولده:

هو العالِم الجليل قدوة المحقّقين وعمدة المدقّقين صدر العلماء العاملين الإمام المحدّث التقي الزاهد والفاضل العابد صاحب المواهب الجليلة الشيخ أبو عبد الرَّحمـٰن عبد الله بن محمَّد بن يوسف بن عبد الله بن جامع الشَّيبي[١] العبدري[٢] القرشي نسبًا الهرري[٣] موطنًا المعروف بالحبشي.

- مولده ونشأته:

وُلِدَ في مدينة هرر حوالي سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠ر، ونشأ في بيتٍ متواضع محبًّا للعِلم ولأهله فحفظ القرءان الكريم استظهارًا وترتيلًا وإتقانًا وهو قريب العاشرة من عمره في أحد كتاتيب باب السلام في هرر، وأقرأه والده كتاب «المقدمة الحضرمية في فقه السادة الشافعية» وكتاب «المختصر الصغير فيما لا بد لكل مسلم من معرفته» وهو كتاب مشهور في بلاده وكلاهما للشيخ عبد الله

---

(١) بنو شيبة بطن من عبد الدار من قريش وهم حجبة الكعبة المعروفون ببني شيبة إلى الآن، انتهت إليهم من قبل جدهم عبد الدار حيث ابتاع أبوه قصيّ مفاتيح الكعبة من أبي غبشان الخزاعي، وقد جعلها النبي ﷺ في عقبهم. انظر سبائك الذهب (ص/٦٨).

(٢) بنو عبد الدار بطن من قصي بن كلاب جدّ النبي ﷺ الرابع. انظر سبائك الذهب (ص/٦٨).

(٣) تقع مدينة هرر في المنطقة الداخلية الأفريقية، يحدها من الشرق جمهورية الصومال، ومن الغرب الحبشة، ومن الجنوب كينيا، ومن الشمال الشرقي جمهورية جيبوتي.

بافضل الحضرمي الشافعي، ثم حُببَ إليه العلم فأخذ عن بعض علماء بلده وما جاورها، وعكف على الاغتراف من بحور العلم فحفظ عددًا من المتون في مختلف العلوم الشرعية.

- رحلاته:

لم يكتفِ رضي الله عنه بعلماء بلدته وما جاورها بل جال في أنحاء الحبشة ودخل أطراف الصومال مثل هرگيسا لطلب العِلم وسماعه من أهله وله في ذلك رحلات عديدة لاقى فيها المشاق والمصاعب، غير أنه كان لا يأبه لها بل كلما سمع بعالِم شدّ رحاله إليه ليستفيد منه وهذه عادة السلف الصالح، وساعده ذكاؤه وحافظته العجيبة على التعمّق في الفقه الشافعي وأصوله ومعرفة وجوه الخلاف فيه، وكذا الشأن في الفقه المالكي والحنفي والحنبلي، ثم أولى علم الحديث اهتمامه رواية ودِراية فحفظ الكتب الستة وغيرها بأسانيدها وأجيز بالفتوى ورواية الحديث وهو دون الثامنة عشرة حتى صار يُشار إليه بالأيدي والبنان ويُقصد وتشدُّ الرحال إليه من أقطار الحبشة والصومال حتى صار على الحقيقة مفتيًا لبلده هرر وما جاورها.

ثم خرج من بلده إلى الحجاز بعد أن كثر تقتيل العلماء مرات عديدة ءاخرها سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥١ فتعرّف على عدد من علمائها كالشيخ العالِم السيّد علوي المالكي والشيخ السيد أمين الكتبي والشيخ محمد ياسين الفاداني والشيخ حسن مشاط وغيرهم وربطته بهم صداقة وطيدة، وحضر على الشيخ محمّد العربي التبّان، واتصل بالشيخ عبد الغفور العباسي المدني النقشبندي فأخذ منه الطريقة النقشبنديّة.

ورحل بعدها إلى المدينة المنوّرة واتصل بعدد من علمائها منهم

الشيخ المحدث محمّد علي أعظم الصديقي البكري الهندي الأصل ثم المدني الحنفي وأجازه، واجتمع بالشيخ المحدث إبراهيم الختني تلميذ المحدث عبد القادر شلبي وحصلت بينهما صداقة ومودة، ثم لازم مكتبة عارف حكمت والمكتبة المحمودية مطالعًا منقبًا بين الأسفار الخطيَّة مغترفًا من مناهلها فبقي في المدينة مجاورًا مدة من الزمن.

ثم رحل إلى بيت المقدس حوالي سنة **١٣٧١**هـ - **١٩٥٢**ر ومنه توجَّه إلى دمشق فاستقبله أهلها بالترحاب لا سيما بعد وفاة محدّثها الشيخ بدر الدين الحسني رحمه الله، ثم سكن في جامع القطاط في محلة القيمرية وأخذ صيته في الانتشار فتردّد عليه مشايخ الشام وطلبتها وتعرَّف على علمائها واستفادوا منه وشهدوا له بالفضل وأقرُّوا بعلمه واشتهر في الديار الشامية «بخليفة الشيخ بدر الدين الحسني» و«بمحدّث الديار الشاميّة»، ثم تنقل في بلاد الشام بين دمشق وبيروت وحمص وحماه وحلب وغيرها من المدن السورية واللبنانية إلى أن استقر ءاخرا في بيروت.

- مشايخه:

١ - هرر وضواحيها:

أخذ عن والده محمد بن يوسف كما تقدم، وعن كبير[(١)] علي شريف القرءان الكريم حفظًا وتجويدًا وترتيلًا وعلم التوحيد، وعن العالم النحرير الشيخ الولي محمد بن عبد السلام الهرري الفقه الشافعي والنحو، وقرأ على الشيخ محمد بن عمر جامع الهرري علم التوحيد والفقه الشافعي والنحو، وقرأ الشيخ إبراهيم بن أبي

---

(١) معناها في بلاد الحبشة «الشيخ العالم».

الغيث الهرري كتاب «عمدة السالك وعدة الناسك» لأحمد بن النقيب الشافعي، وعلى الشيخ الصالح أحمد الضرير الملقب بالبصيرة النحو والصرف والبلاغة، والشيخ عمر بن علي البَلْبَليتي الشافعي علم الفلك والميقات. والشيخ يونس عفاره الهرري «فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب» للشيخ زكريا الأنصاري.

٢ - خارج هرر:

ارتحل إلى غرب الحبشة فقرأ في جِمَّه على الشيخ بشرى گاروكي علم العروض والقوافي، والشيخ عبد الرحمٰن بن عبد الله الحبشي المعروف بالمصري صحيح مسلم وسنن النسائي وبعضًا من صحيح ابن حبان والسنن الكبرى للبيهقي و«تدريب الراوي شرح تقريب النووي» للحافظ السيوطي وسمع منه المسلسل بالأولية وغيره ثم أجازه بسائر مروياته.

وقرأ في ناحية جِمَّه على الشيخ يونس گوراكي كتابَ «فتح الجواد في شرح الإرشاد لابن المقري» للشيخ أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي و«غاية الوصول شرح الأصول» للشيخ زكريا الأنصاري .

وأخذ عن الشيخ محمد شريف الهديي الحبشي في ناحية جِمَّه في قرية شِيرو شرح ملحة الإعراب وشرح ألفية ابن مالك لابن عقيل وشرح الشافية في الصرف لابن الحاجب وحضر عليه أيضًا في التفسير.

وقرأ على الشيخ أحمد دگو في چرين «جمع الجوامع في أصول الفقه» للسبكي بشرح المحلي، وأدرك الشيخ إبراهيم القَتْبَاري في ءاخر عمره لما سكن جِمَّه وقرأ عليه «تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب» للشيخ زكريا الأنصاري.

ثم ارتحل إلى شمالي الحبشة فدخل رايَّه وهي تبعد عن هرر نحو ألف كيلومتر فقرأ على مفتي الحبشة الشيخ محمد سراج الجبرتي سنن أبي داود وابن ماجه وشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر للحافظ ابن حجر العسقلاني وسمع منه المسلسل بالأولية ثم أجازه بسائر مروياته، ودخل قرية كدو مرتين فقرأ على الشيخ الصالح القارئ المحدث أبي هدية الحاج كبير أحمد بن عبد الرحمٰن إدريس الدَّاوي الكدّي الحسني شيخ القراء في المسجد المكيّ الحرم - وكان يسميه أحمد عبد المطلب - القرءان من طريق الشاطبية وصحيح البخاري وسنن الترمذي وأجازه، ثم دخل أديس أبابا فقرأ على الشيخ داود الجبرتي القارئ شرح الجزرية لزكريا الأنصاري وقراءة عاصم وأبي عمرو ونافع، و«الدرة المضية في القراءات الثلاث المتممة للعشر» لابن الجزري.

٣ - خارج الحبشة:

اجتمع في المدينة بالشيخ محمد علي أعظم الصديقي البكري الهندي الأصل ثم المدني الحنفي فسمع منه المسلسل بالأولية وغيره من المسلسلات وقرأ عليه «الأربعون العجلونية» وأجازه، وحضر على الشيخ محمد العربي التبَّان المكي المالكي بعض الدروس في التفسير والحديث في المسجد الحرام عند باب الزيادة.

ثم دخل دمشق فقرأ على الشيخ المقرئ محمود فايز الديرعطاني نزيل دمشق وجامع القراءات السبع أقل من ختمة برواية حفص على وجه قصر المنفصل في المدرسة الكاملية بدمشق، وأجازه الشيخ محمد الباقر بن محمد بن عبد الكبير الكتاني نزيل دمشق بسائر مروياته، وقرأ على الشيخ محمد العربي العزوزي الفاسي نزيل

بيروت الموطأ وسمع من لفظه الأربعين العجلونية وبعضًا من مسند أحمد والمسلسل بالأولية وأجازه، وتردد على الشيخ محمد توفيق الهِبري البيروتي وسمع من لفظه بعضًا من الأربعين العجلونية وأجازه بها.

- تدريسه:

شرع رضي الله عنه يُلقي الدروس مبكرًا على الطلاب الذين ربما كانوا أكبر منه سنًا فجمع بين التعلُّم والتعليم في ءان واحد، وانفرد في أرجاء الحبشة والصومال بتفوّقه على أقرانه في معرفة تراجم رجال الحديث وطبقاتهم وحفظ المتون والتبحّر في علوم السنة واللغة والتفسير والفرائض وغير ذلك، حتى إنه لم يترك علمًا من العلوم الإسلامية المعروفة إلا درسه وله فيه باعٌ، وربما تكلّم في علم فيظن سامعه أنه اقتصر عليه في الإحكام وكذا سائر العلوم على أنه إذا حُدّث بما يعرف أنصت إنصات المستفيد، فهو كما قال الشاعر: [الكامل]

وتراهُ يُصغي للحديثِ بِسَمْعِهِ
وبقَلبِهِ ولعلهُ أدرَى بهِ

- الثناء عليه:

أثنى عليه العديد من علماء وفقهاء الشام منهم الشيخ عزّ الدين الخزنوي الشافعي النقشبندي من الجزيرة شمالي سوريا والشيخ عبد الرزّاق الحلبي إمام ومدير المسجد الأموي بدمشق والشيخ أبو سليمان سهيل الزَّبيبي والشيخ مُلَّا رمضان البوطي والشيخ أبو اليُسر عابدين مفتي سوريا والشيخ عبد الكريم الرفاعي والشيخ سعيد طَنَاطِرَة الدمشقي والشيخ أحمد الحُصَري شيخ معرّة النعمان ومدير

معهدها الشرعي والشيخ عبد الله سراج الحلبي والشيخ محمد مراد الحلبي والشيخ صُهيب الشامي مدير أوقاف حلب والشيخ عبد العزيز عيون السود شيخ قرَّاء حمص والشيخ أبو السعود الحمصي والشيخ فايز الدَّيرعطاني نزيل دمشق وجامع القراءات السبع فيها والشيخ عبد الوهاب دبس وزيت الدمشقي والدكتور الحلواني شيخ القرَّاء في سوريا والشيخ أحمد الحارون الدمشقي الولي الصالح والشيخ طاهر الكيالي الحمصي والشيخ صلاح كِيوَان الدمشقي والشيخ عباس الجويجاتي الدمشقي ومفتي محافظة إدلب الشيخ محمد ثابت الكيالي ومفتي الرقة الشيخ محمد السيد أحمد والشيخ نوح القضاه من الأردن وغيرهم خلق كثير.

وكذلك أثنى عليه الشيخ عثمان سراج الدين سليل الشيخ علاء الدين شيخ النقشبندية في وقته وقد حصلت بينهما مراسلات علمية وأخوية، والشيخ عبد الكريم البَيَّاري المدرّس في جامع الكيلانية ببغداد والشيخ محمد زاهد الإسلامبولي والشيخ محمود الحنفي من مشاهير مشايخ الأتراك العاملين الآن بتلك الديار والشيخان عبد الله وعبد العزيز الغماري محدّثا الديار المغربية والشيخ محمد ياسين الفاداني المكي شيخ الحديث والإسناد بدار العلوم الدينية بمكة المكرمة والشيخ محمود الطَّش مفتي إزمير والشيخ المحدث حبيب الرحمٰن الأعظمي والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي الهنديان والمحدث إبراهيم الخُتني وغيرهم خلق كثير.

أخذ الإجازة بالطريقة الرفاعيّة من الشيخ محمد علي الحريري الدمشقي، والخلافة من الشيخ عبد الرَّحمٰن السبسبي الحموي والشيخ طاهر الكيالي الحمصي، والإجازة بالطريقة القادريّة من الشيخ الطيب الدمشقي، والخلافة من الشيخ أحمد البدوي

السوداني المُكاشفي والشيخ أحمد العِربيني والشيخ المُعمَّر علي مرتضى الديروي الباكستاني، وأخذ الطريقة الشاذلية من الشيخ أحمد البصير، والنقشبندية من الشيخ عبد الغفور العباسي المدني النقشبندي والخلافة من الشيخ المُعمَّر علي مرتضى الديروي الباكستاني رحمهم الله تعالى، كما أخذ الخلافة بالطريقة الجِشتية والسهروردية من الأخير.

- دخوله بيروت:

دخل أول مرة بيروت حوالي سنة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢ر فاستضافه كبار مشايخها أمثال الشيخ القاضي محيي الدين العجوز والشيخ المستشار محمد الشريف، واجتمع في بيته بمفتي عكار الشيخ بهاء الدين الكيلاني وسأل الشيخ في علم الحديث واستفاد منه. واجتمع أيضًا بالشيخ عبد الوهاب البُوتَاري إمام جامع البسطا الفوقا والشيخ أحمد إسكندراني إمام ومؤذن جامع برج أبي حيدر، وبالشيخ توفيق الهِبري رحمه الله وعنده كان يجتمع بأعيان بيروت وبالشيخ عبد الرَّحمٰن المجذوب واستفادوا منه وبالشيخ مختار العلايلي رحمه الله أمين الفتوى السابق الذي أقرَّ بفضله وسعة علمه وهيَّأ له الإقامة على كفالة دار الفتوى في بيروت ليتنقّل بين مساجدها مقيمًا الحلقات العلميّة وذلك بإذن خطّي منه.

وفي سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩ر وبطلب من مدير الأزهر في لبنان ءانذاك ألقى محاضرة في التوحيد في طلّاب الأزهر.

- تصانيفه وءاثاره:

شغله إصلاح عقائد الناس ومحاربة أهل الإلحاد وقمع فتن أهل البدع والأهواء عن التفرّغ للتأليف والتصنيف، ورغم ذلك أعدَّ

ءاثارًا ومؤلفات قيّمة كثيرة نذكر منها:

١ - القرءان وعلومه

١ - كتاب الدُّرّ النضيد في أحكام التجويد، طُبع.

٢ - علم التوحيد

٢ - نصيحة الطلاب، وهي منظومة رجزية في الاعتقاد مع ذكر بعض الفوائد العلمية والنصائح تقع في ستّين بيتًا تقريبًا، خ.

٣ - الصراط المستقيم في التوحيد، طُبع مرات عديدة.

٤ - الدليل القويم على الصّراط المستقيم في التوحيد، طبع.

٥ - المطالب الوفية شرح العقيدة النسفيّة، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا..

٦ - إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية، طبع.

٧ - الشرح القويم في حل ألفاظ الصراط المستقيم، طبع.

٨ - صريح البيان في الردّ على من خالف القرءان، طبع.

٩ - المقالات السنيّة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، والكتاب في جزئين الأول في أشهر المسائل التي خالف فيها ابن تيمية إجماع الأمة في أصول الدين والثاني في المسائل التي خالف فيها إجماع الأمة في الفروع وقد طبع الجزء الأول والثاني قيد الطبع.

١٠ - شرح الصفات الثلاث عشرة الواجبة لله، طبع.

١١ - العقيدة المنجية وهي رسالة صغيرة أملاها في مجلس واحد، طبع.

١٢ - التحذير الشرعي الواجب، طبع.

١٣ - رسالة في بطلان دعوى أولية النور المحمدي، طبع.

١٤ - رسالة في الرد على قول البعض إن الرسول يعلم كل شيء يعلمه الله، طبع.
١٥ - الغارة الإيمانية في رد مفاسد التحريرية، طبع.
١٦ - الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، طبع.
١٧ - صفوة الكلام في صفة الكلام، طبع.
١٨ - رسالة في تنزه كلام الله عن الحرف والصوت واللغة، خ.
١٩ - التعاون على النهي عن المنكر، طبع.
٢٠ - قواعد مهمة، طبع.
٢١- رسالة التحذير من الفرق الثلاث، طبع.

٣ - علم الحديث وتعلقاته

٢٢ - شرح ألفية السيوطي في مصطلح الحديث، خ.
٢٣ - التعقُّب الحثيث على من طعن فيما صحّ من الحديث، طُبع. ردّ فيه على الألباني وفنّد أقواله بالأدلة الحديثية الباهرة حتى قال عنه محدّث الديار المغربية الشيخ عبد الله الغماري رحمه الله «وهو ردّ جيّد متقن».
٢٤ - نصرة التعقب الحثيث على من طعن فيما صحّ من الحديث، طُبع.
٢٥ - شرح البيقونيّة في المصطلح، خ.
٢٦ - رسالة في التصحيح والتحسين والتضعيف، خ، وهي رسالة أملاها في مجلس واحد.
٢٧ - جزء في أحاديث نص الحفاظ على صحتها وحسنها، خ.
٢٨ - أسانيد الكتب السبعة في الحديث الشريف، طبع.
٢٩ - أسانيد الكتب الحديثية العشرة، طبع.

٣٠ - الأربعون الهررية، وهو أربعون حديثًا من أربعين كتابًا من كتب الحديث مشروحة، خ.

٤ - الفقه وتعلقاته

٣١ - مختصر عبد الله الهرري الكافل بعِلم الدين الضروري على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، طُبع.

٣٢ - بغية الطالب لمعرفة العِلم الديني الواجب، طُبع.

٣٣ - شرح ألفيّة الزّبد في الفقه الشافعي، خ.

٣٤ - شرح متن أبي شجاع في الفقه الشافعي، خ.

٣٥ - شرح متن العشماويّة في الفقه المالكي، خ.

٣٦ - شرح التنبيه للإمام الشيرازي في الفقه الشافعي، لم يكمل.

٣٧ - شرح منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري في الفقه الشافعي، لم يكمل.

٣٨ - شرح كتاب سُلَّم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق للشيخ عبد الله باعلوي، خ.

٣٩ - مختصر عبد الله الهرري الكافل بعِلم الدين الضروري على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، طبع.

٤٠ - مختصر عبد الله الهرري الكافل بعِلم الدين الضروري على مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، طبع.

٥ - اللغة العربية

٤١ - شرح متمّمة الآجرومية في النحو، لم يكمل، خ.

٤٢ - شرح منظومة الصبان في العروض، خ.

٦ - السيرة النبوية وتعلقاتها

٤٣ - الروائح الزكية في مولد خير البرية، طبع.
٤٤- مختصر شفاء الأسقام ومحو الآثام في الصلاة على خير الأنام لعبد الجليل القيرواني، طبع.

هذا ما كان من مؤلفاته أما ما أملاه من الرسائل فكثير جدًا.

- سيرته وشمائله:

الشيخ عبد الله الهرري شديد الورع متواضع صاحب عبادة كثير الذّكر، يشتغل بالعلم والذّكر معًا، زاهد طيّب السريرة، شفوق على الفقراء والمساكين، كثير البر والإحسان، لا تكاد تجد له لحظة إلا وهو يشغلها بقراءة أو ذكر أو تدريس أو وعظ وإرشاد، عارِف بالله، متمسّك بالكتاب والسُّنّة، حاضر الذهن قوي الحجّة ساطع الدليل، حكيم يضع الأمور في مواضعها، شديد النكير على من خالف الشرع، ذو همّة عالية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخاف في الله لومة لائم حتى هابه أهل البدع والضلال وحسدوه ورموه بالأكاذيب والافتراءات بقصد تنفير الناس منه لكن الله يدافع عن الذين ءامنوا.

- وفاته:

اشتد عليه المرض فألزمه الفراش بضعة أشهر حتى توفاه الله تعالى فجر يوم الثلاثاء في الثاني من شهر رمضان سنة ١٤٢٩هـ الموافق الثاني من شهر أيلول سنة ٢٠٠٨ر.

وهذا ما كان من خلاصة ترجمته الجليلة، ولو أردنا بسطها لكلَّت الأقلام عنها وضاقت الصُّحف ولكن فيما ذكرناه كفاية يُستدل به كما يُستدلّ بالعنوان على ما هو في طيّ الكتاب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال المحدث الشيخ عبد الله الهرري:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى ءاله وأصحابه وبعد:

فإن علم التوحيد هو أساس قواعد عقائد الإسلام، والأحكام الشرعية منها ما يتعلق بالاعتقاد، والعلم المتعلق بها يسمى علم التوحيد والصفات، ومنها ما يتعلق بكيفية العمل، والعلم المتعلق بها يسمى علم الشرائع والأحكام. فيكون العلم بالله ورسله هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية من عقلية وسمعية.

هذا العلم يسمى علمَ التوحيد وعلمَ أصول الدين ويسمى علم الكلام، أما تسميته بالاسمين الأولين فظاهر المعنى، وأما تسميته بعلم الكلام فلأن أكثر الخصومات بين أهل الحق وبين المخالفين كان في تقرير الكلام لأن المنتسبين إلى الإسلام اختلفوا فيه فهناك طرفا إفراط وتفريط وطرف وسط، فأحد الطرفين المنحرفين عن الحق نفوا الكلام عن أن يكون صفة لله تعالى ذاتية كما نفوا سائر الصفات كالعلم والقدرة يزعمون أنه إذا قيل لله صفات قائمة بذاته أزلية كان ذلك تعديدًا للقدماء، والطرف الآخر أثبتوا لله تعالى كلامًا من جنس كلام الخلق

الذي هو الصوت المشتمل على الحروف، والطرف الأول يسمون معتزلة، والطرف الثاني يسمون مشبهة.

وأما الفرقة التي هي الوسط فهم أهل السنة والجماعة قالوا: كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته[١] أبدية ليست حروفًا وأصواتًا، وأثبتوا مع ذلك اللفظَ المنزلَ وأطلقوا عليه كلامَ الله لأنه عبارة عن الكلام الأزلي الأبدي القائم بالذات المقدس. فلكون أكثر الخلافات بين أهل الحق وبين الطرفين المخالفين كان في الكلام سمي هذا العلم علم الكلام، فهو بالنسبة لأهل الحق الاشتغال به بتقرير دلائله أمر ديني مهم وليس بدعة منكرة بل قال الفقهاء إنه فرض كفاية، كيف وقد ثبت عن السلف الصالح الاشتغال به. فممن اشتغل بذلك الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي رضي الله عنهما حتى إنه ناظر حفصًا الفرد فقطعه الشافعي بالحجة لأن حفصًا الفرد كان من المعتزلة القائلين بأنه لا كلام لله بمعنى الصفة القائمة بذاته إنما كلام الله عنده ما يخلقه في غيره كالشجرة التي كان موسى عندها. أما الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه فقد سافر نيفًا وعشرين مرة من الكوفة إلى البصرة لمناظرة أهل الأهواء كالمعتزلة والملحدين، وألف خمس رسائل في علم العقيدة، ونسبتها إليه صحيحة كما قال

(١) قولهم قائمة بذاته أي ثابتة لذاته ليس معناه حالةً في الذات لأنه على قولِ إنها حالة في الذات يكون الذات ظرفًا للصفات وذلك يؤدي إلى القول بأنه جسم وهذا شأن المحدَثات فلا يقال إن صفاته بعضُه ولا غيرُه ولا يقال إنها موافقة للذات ولا مخالفة ولا شبيهة بالذات لأنها ليست عين الذات ولا غيرَ الذات. (الشارح).

الحافظ الفقيه اللغوي الحنفي مرتضى الزبيدي إنها ثابتة بالإسناد الصحيح[١].

وأما ما يُروى عن الشافعي من أنه ذمَّ هذا العلم فغير صحيح، وإنما الصحيح عنه ذمُّه لكلام أهل البدع الاعتقادية. ثم إن النقل عنه روي بلفظين أحدهما أنه قال[٢] «لأن يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله خيرٌ من أن يبتليه الله بالكلام»، والثاني «لأن يلقى الله العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يلقاه بشيء من هذه الأهواء»، وهذا اللفظ الثاني رواه عنه الإمام أبو بكر بن المنذر، ورواه عنه الحافظ البيهقي[٣] وغيرهما[٤].

والأهواء جمع هوى وهو عبارة عن عقائد الطوائف المنحرفة، فتبين أن ذمَّ الشافعي منصبٌّ على الكلام الذي هو تقريرُ عقائد أهل البدعة من معتزلة وغيرهم لأن الأهواء في عُرف العلماء هي عقائد البدعيين المخالفين لأهل السنة والجماعة. فمن لم يفرق بين هذا وهذا حتى صرف لسانه إلى الطعن بأهل السنة والجماعة المشتغلين بعلم الكلام الذي هو إثبات عقائد أهل السنة بالدلائل تعييرًا لهم بهذا العلم فهو جاهل بالحقيقة لأن الشافعي مرادهُ بالأهواء ما كان على خلاف معتقد أصحاب رسول الله ﷺ ومَن تبعهم بإحسان كبدعة

---

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١٣ - ١٤).
(٢) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٥٣).
(٣) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٥٢ - ٤٥٣).
(٤) تبيين كذب المفتري (ص/ ٣٣٧).

المشبهة والجهمية والمعتزلة لأنهم تركوا تنزيهَ الله تعالى عن مشابهة خلقه ورضُوا باعتقاد أن كلام الله من جنس كلام المخلوق من كونه حروفًا وأصواتًا وذلك من فساد عقولهم حيث قاسوا الخالق بالمخلوق، ولقد أحسن القائل(١): [البسيط]

عابَ الكلامَ أناسٌ لا عقولَ لهم(٢)
وما عليهِ إذا عابوهُ مِن ضَرَرِ

ما ضَرَّ(٣) شمسَ الضُّحَى في الأفقِ طالعةً
أن لا يَرى ضوءَها مَن ليسَ ذا بَصَرِ

ثم معرفة هذا العلم على مرتبتين مرتبة الوجوب العيني ومرتبة الوجوب الكفائي، فالمرتبة الأولى هي معرفة أصول العقيدة وهذه واجبة على كل مكلف، والمرتبة الثانية هي مرتبة الاقتدار على تقرير العقائد الإسلامية بالأدلة مع الاقتدار على دفع الشُّبه التي يُوردها البدعيون لدحضها وإبطالها وسائر شُبَهِ المنحرفين من الملحدين الذين لا ينتحلون دينًا من الأديان وغيرهم، ومن هؤلاء الذين يقال لهم الفلاسفة الإسلاميون ولَيس لهم في الإسلام نصيب كابن سينا والفارابي وابن رشد الحفيد لا الجد فإنه من أهل السنة.

قال الإمام النسفي رحمه الله: قال أهلُ الحقّ حَقَائِقُ الأشياءِ ثَابتةٌ.

الشرح المراد بقوله «أهل الحق» أهل السنة والجماعة، وأهل

---

(١) عزاه ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية (١/ ٤٨٩) للقاضي الباقلاني عندما قيل له إن قومًا يذمون علم الكلام فأنشد الأبيات.
(٢) في الفتاوى الحديثية «لا خلاق لهم».
(٣) في الفتاوى الحديثية «ما عاب».

السنة معناه التابعون لسنة الرسول[١] ﷺ، والجماعة أي الذين اتبعوا جماعة المسلمين أي اتبعوا ما كان عليه النبي وأصحابه، وفيه إشعار بأنهم أكثر المنتسبين للإسلام[٢]، وذلك لأن الأمة ما تزال على تلك العقيدة وإن أصاب ءاخرهم ما أصابه من التقصير في العمل بالأحكام الشرعية دلَّ على ذلك ما رواه مسلم[٣]: «**وإن أُمتكم هذه جُعل عافيتُها في أولها وسيصيبُ ءاخرَها بلاءٌ وأمورٌ تنكرونها**».

وشاهد الوجود يدل على أن أكثر المنتسبين إلى الإسلام يعتقدون بالخلفاء الأربعة أن كلًّا كان خليفة حقًّا لوقته مع إفراد الله بالخلق أي إخراج المعدوم إلى الوجود ولا يُشَبّهون الله بخلقه ويثبتون الشفاعة، ولا يوجبون الخلود في النار لأهل الكبائر الذين ماتوا بغير توبة، ويثبتون عذاب القبر، ويصححون رؤية الله في الآخرة للمؤمنين على هذا الاعتقاد خواصُّهم وعوامُّهم بخلاف الفرق الأخرى المنتسبة إلى الإسلام من حيث اللفظُ وهم خارجون عن الملة كالقدرية والمرجئة فإن هاتين

---

(١) السنة هي الشريعة وهي العقائد والأحكام (الشارح).

(٢) أهل السنة هم أكثر من أهل البدع من عهد الصحابة إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم لأن عقيدتهم صحيحة وإن ابتعدوا كثيرًا من حيث العمل. الآن أهل السنة أكثرهم من حيث العمل مقصرون مع صحة العقيدة. أما أولئك فعقيدتهم فاسدة يستحقون النار، لو لم يكن عندهم شيء من الذنوب سوى عقيدتهم. الوهابية تقول نحن تلك الفرقة التي قال الرسول «**إلا واحدة**»، وكذبوا لأنهم منذ مائتين وثلاثين سنة ظهر دينهم فكيف يكونون الذين قال فيهم الرسول إلا واحدة وهي الجماعة. (الشارح).

(٣) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة: باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول.

الفرقتين تنتسبان إلى الإسلام لكن لا حظَّ لهم فيه من حيث المعنى والحقيقة كما روى ذلك وصححه المجتهد الحافظ محمد بن جرير الطبري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**صِنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب القدرية والمرجئة**» وذلك في كتابه تهذيب الآثار[١]. والمراد بلفظ «أمتي» هنا أمة الدعوة ويدل على ذلك قوله ﷺ: «**ليس لهما في الإسلام نصيب**». وكلمة الأمة إذا وردت مضافةً إلى الرسول ﷺ في الحديث تطلق على أحد معنيين بمعنى أمة الإجابة أي الذين أجابوا دعوته فأسلموا كما في حديث الترمذي وأبي داود[٢]: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»، وبمعنى من أُرسل إليهم النبي ﷺ وهم كل من كان في عصره ومَن بعدهم من أصناف البشر كلهم كما يدل على ذلك حديث مسلم[٣]: «**والذي نفسُ محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسِلْتُ به إلا كان من أصحاب النار**»، فبالمعنى الأول من ءامن به، وبالمعنى الثاني كلُّ الذين توجه إليهم وجوبُ تصديقه واتباعه وهم كل البشر والجن الذين بلغتهم دعوته لأنه مبعوث إلى كل البشر وإلى كل الجن.

وهذا حكم على هاتين الفرقتين من حيث الإجمال، أما من حيث التفصيل ففي المعتزلة من لا يعتقد ما يؤدي إلى الكفر من

---

(١) تهذيب الآثار مسند عبد الله بن عباس (٢/ ٦٥٣).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع: باب ما جاء في الشفاعة، وأبو داود في سننه: كتاب السُّنّة: باب الشفاعة.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس.

أقوال طائفته، وهؤلاء داخلون في عصاة المسلمين وذلك لأن من أقاويلهم ما يؤدي إلى الكفر وما لا يؤدي إلى الكفر.

ومعنى «**الحق**» الحكمُ المطابق للواقع، ومقابِلُ الحق الباطل.

وعند التفتازاني[١] حقيقة الشىء وماهيته ما به الشىء هو هو فقد جعل الحقيقة بمعنى الماهية، والشىء هو الثابت الوجود، قال التفتازاني[٢]: «والشىء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة» اهـ.

والحاصل أن ما نعتقدُه حقائقَ الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض وغير ذلك أمور موجودة في نفس الأمر ليس تخيلًا كما يقول السوفسطائية بل هي حقيقة موجودة، فالسوفسطائية ينكرون حقائق الأشياء ويقولون نتخيل فقط، فيجب اعتقاد وجود الأشياء لأن المشاهدة تشهد بذلك وورد الشرع بإثباتها كقوله تعالى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [سورة الفاتحة] فإنه أثبت وجوده ووجود غيره من مخلوقاته لأن العالمين جمع عالم فيشمل كل المخلوقات، وسُمي العالم عالَمًا لأنه علامةٌ على وجود الله عزَّ وجلَّ.

قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر[٣]: «وهو - يعني الله -

---

(١) شرح العقائد (ص/ ٢٠).

(٢) شرح العقائد (ص/ ٢١).

(٣) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/ ٦٤ - ٦٥).

شيء لا كالأشياء، ومعنى الشيء[١] الثابت بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حدَّ له ولا ضدّ له ولا نِدّ له ولا مثلَ له» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: والعلمُ بها مُتَحقّقٌ.

الشرح أن العلمَ والمعرفة بالحقائق من تَصَوُّرٍ وتصديقٍ متحققٌ حصوله لنا ثابتٌ يقينًا. ثم العلم[٢] إما تصوّر وإما تصديق، فالتصور هو إدراك الماهية من غير أن يُحكَم عليها بنفي أو إثبات كقولك الإنسان حيوان ناطق فإنك تفهم أوَّلا معناه ثم تحكم عليه إمّا بالثبوت وإما بالنفي فذلك الفهم السابق هو التصور، والتصديق هو أن تَحْكُم عليه بالنفي أو الإثبات.

وههنا تقسيمات التقسيم الأول أن كلَّ واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهيًا وقد يكون كسبيًا. فالتصورات البديهية مثلُ تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبيَّة مثل تصورنا لمعنى الملك والجن. والتصديقات

---

(١) ومعنى الشيء إذا أطلق على الله الموجود.

(٢) اعلم بأن العلم الحادث نوعان ضروري واكتسابي فالضروري ما يُحدِثُه الله تعالى في نفس العالِم من غير اختياره كالعلم بوجود نفسه وتغيرِ أحواله من الجوع والعطش واللذة والألم فهذا لا يحتاج إلى استدلال لأنه يُحَسُّ ويُشعَرُ به ولا يتمكن العالِم من دفعه، هذا هو العلم الضروري الذي هو من صفات المخلوق فإنه لا يتمكن الشخص الذي عَلِمَه من دفعه ولا يقدر على التشكيك به في نفسه. ويشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات كالبهائم فإنها تشعر بالجوع وتحسُّ بالألم كما يُحس الإنسان في حالة جوعه وفي حالة تألمه. وأما العلم الاكتسابي وهو مقابِل الضروري فهو ما يُحدثه اللهُ كسبًا للعبد بمباشرة أسبابه.

البديهية كقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. فإذا قلت الإنسان حيوان ناطقٌ فهذا إثبات أما لو قلت الإنسان ليس بحيوان ناطق فهو نفي، فالقول بأن الإنسان حيوان ناطق والقول بأن الإنسان ليس بحيوان ناطق لا يجتمعان ولا يرتفعان أيضًا أي لا بُدَّ من وجود أحدهما. الحيوان لغة ما فيه روح كالملائكة والإنسان والبهائم والجن، وأما التصديقات الكسبية فكقولنا الإلٰه قديم والعالم محدَث.

والتقسيم الثاني التصديق فإما أن يكون مع الجزم أو لا مع الجزم، فالقسم الأول على أقسام أحدها التصديق الجازم المطابق للدليل وثانيها التصديق الجازم لمحض التقليد كاعتقاد المقلد وثالثها التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس كعلمنا بإحراق النار وإشراق الشمس.

قال المؤلف رحمه الله: خلافًا للسوفسطَائِيَّةِ.

الشرح أن هذا متفق عليه بين الطوائف كلهم إلا السوفسطائية[1].

قال المؤلف رحمه الله: وأسبابُ العلمِ للخَلقِ ثلاثةٌ الحواسُّ السليمةُ والخبرُ الصادِقُ والعَقلُ.

الشرح أن الطرق التي يَتوصل بها المخلوق إلى العلم اليقيني القطعي ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل. أما

---

(١) قال التفتازاني في شرح العقائد (ص/ ٢١): «فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة».

الحق سبحانه وتعالى فلا يحتاج في العلم إلى سبب لأن علمه أزلي فلا يحتاج إلى سبب.

قال المؤلف رحمه الله: فالحواسُّ خمسٌ السمعُ[(١)] والبصرُ[(٢)] والشمُّ[(٣)] والذوقُ[(٤)] واللمسُ[(٥)].

الشرح أن الحواس جمع حاسة فما يدرك بهذه الحواس الخمس يقيني قطعي.

قال المؤلف رحمه الله: وبكلِّ حاسةٍ منها يُوقَفُ على ما وُضِعَت هي لهُ.

---

(١) هي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك، (شرح العقائد النسفية، ص/ ٣١).

(٢) البصر قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان إلى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة، (شرح العقائد النسفية، ص/ ٣١).

(٣) الشم هي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم، (شرح العقائد النسفية، ص/ ٣١ - ٣٢).

(٤) الذوق هي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب، (شرح العقائد النسفية، ص/ ٣٢).

(٥) اللمس هي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به، (شرح العقائد النسفية، ص/ ٣٢).

الشرح أنه يكون الإدراك بكل واحدة منها لما خُلقت هي له، ومعنى ذلك أن الله خلق كلًّا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح، وجرت العادة أنَّ ما يُدرك بإحدى هذه الحواس لا يُدرك بالأخرى لكن لا يمتنع ذلك عقلًا. وذلك لأن هذه الحواس أسبابٌ لإدراك هذه الأشياء بها من غير أن يكون لها تأثير حقيقي، ومن الجائز عقلًا أن تُدرَكَ خواصُّ حاسةٍ منها بحاسة أخرى لأنه ليس شيء منها خالقًا لذلك ومكونًا بل تحصل تلك المُدرَكَاتُ بها بخلق الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله: والخبرُ الصادِقُ على نوعينِ أحدُهما الخبرُ المتواترُ وهو الخبرُ الثَّابتُ على ألسنةِ قومٍ لا يُتصورُ تَواطُؤُهُم على الكذبِ.

الشرح أن الخبرَ المتواتر لا يحتمل الكذب بل يتحتم موافقته للواقع، وأما تفسيره فهو الخبر الذي يخبر به أناس كثيرون بحيث لا يُتصور أن يتواطؤوا على الكذب فيما بينهم، فإن ما كان بهذه الصفة في الطبقة الأولى والوسطى والأخيرة يوجب العلم اليقيني. وأما ما كان في الطبقة الأولى أقل من هذا القدر ثم حصلت تلك الكثرة فإنه ليس موجبًا للعلم كخبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وصلبه، واليهودِ بأن موسى قال شرعي هذا لا يُنسخ أبدًا ولا شريعةَ بعد شريعتي، فإنه لم يحصل التواتر بذلك في الطبقة الأولى ولا ينظر إلى كثرة الطبقة التي بعدها فلا يسمى كل من الخبرين متواترًا مفيدًا للعلم. والخبر المتواتر لا يشترط فيه عدالة الرواة عند الأصوليين بل

قال الشيرازي[١]: «يقع العلم بتواتر الكفار»، ومنهم من اشترط الإسلام والعدالة كالفخر البَزْدَوي الحنفي[٢].

وأنكرت السمنية[٣] والبراهمة[٤] العلم بالخبر المتواتر واحتجوا بأن المتواتر اجتمع من الآحاد التي لا توجب العلمَ وما لا يوجب العلم إذا انضم لِما لا يوجب العلمَ لا يوجب العلمَ ألا ترى أنه لما اتصف كل واحد من الزّنج بالسواد وجب في الكل أن يكونوا متصفين بالسواد هذا كلامهم وجوابنا أنه جاز أن يحدث عند الاجتماع من القوة ما لم يكن عند عدم الاجتماع كقوى الحبل فإنه يحصل له عند الاجتماع من القوة ما لم يكن له عند عدمه.

قال المؤلف رحمه الله: وهوَ موجِبٌ للعلمِ الضَّروري كالعلمِ بالملوكِ الخَاليةِ في الأزمنَةِ الماضِيةِ والبُلدانِ النَّائيةِ.

الشرح أن الخبر المتواتر يُوجب العلم الذي لا يحتاج للتفكر والاستدلال، فنحن نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد بالإخبار بوجودهما الذي يتحدث به العدد الكثير من الناس الذين لا يُتصور تواطؤهم على الكذب فيحصل لنا الجزم

---

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص/ ٢٩٧).

(٢) أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٢/ ٦٥٨ - ٦٥٩).

(٣) السُّمنية بضم السين وفتح الميم المخففة فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالأخبار قيل نسبة إلى سومنات بلدة من الهند على غير قياس. (انظر المصباح المنير ص/ ١١٠).

(٤) هم قوم من منكري الرسالة بأرض الهند ويقولون إن الخبر لا يكون حجة أصلًا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنًّا (أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأستار ٢/ ٦٦٠).

والقطع واليقين بوجوده قبل المشاهدة وهذا يحصل للمُستَدِل وغيرِه حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

ولا بد للمتواتر أن يكون مستنِدًا إلى الحس كالرؤية والسماع وأما ما يستند إلى القضايا العقلية فلا يقال له متواتر. ولا ينافي ذلك مكابرة بعض الطوائف كالسوفسطائية في جميع الضروريات فهم يكابرون ويعاندون الضروريات التي تدرك بدون تأمل واستدلال فأمر هؤلاء لا ينظر إليه.

تنبيه قد شرح الكستلي رحمه الله عدم تواتر خبر النصارى بقتل عيسى وصلبه وقول اليهود عن موسى إنه قال إنه لا شريعة بعد شريعتي فقال[1]: «إذ قد قيل إن عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حدّ التواتر في الطبقة الأولى والوسطى على أنهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا إليه من بعيد مصلوبًا فشبّه لهم، وشرط التواتر الاستناد إلى الإحساس التام. وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين[2] موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع، ولعل ذلك في الأصل من وضع الأحبار صونًا لرئاستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام في التوراة، على أنه قد قيل إن بُخت نَصَّر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يُفْلِتْ منهم إلا الآحاد

(١) حاشية الكستلي (ص/ ٣٥).
(٢) يريدون دينهم الباطل الذي يزعمون أنه دين موسى ومعلوم أن دين موسى وجميع الأنبياء هو الإسلام.

والشُّذاذ، وربما يقال إن خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع، وشرط التواتر أن لا يعارضه قاطع» اهـ.

قال الإمام علاء الدين البخاري في شرح أصول البَزْدَوي ما نصه[١]: «وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ﴿١٥٧﴾﴾ [سورة النساء]، والنصوص الدالة على الوَحدانية أبطلت تلك الأخبارَ المحتَمِلة أي ظهر كذبها وبطلانُها بهذه النصوصِ المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لأن الدليل المحتمل لا يبقى معتبرًا إذا اعترض عليه ما هو أقوى منه كمن أخبر بهلاك زيد ثم رءاه بعد حيًّا» اهـ.

يعني أن خبر الله الذي ثبت بالتواتر وهو القرءان أخبر بتكذيب ما نسبوه إلى النبيين وهذا خبر قاطع يدحض ما ادعاه أولئك ولو ادعوا التواتر فهم يقولون هذا خبر متواتر وليس ينطبق عليه حد التواتر. أما المخبرون عن قتل عيسى وصلبه قيل إنهم كانوا سبعة وقيل إنهم كانوا تسعة في الطبقة الأولى، قالوا دخلت تسعة أفراد من اليهود ففعلوا ما فعلوا، ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم بعدما سمعوا مقالة اليهود الذين دخلوا البيت الذي كان فيه المسيح ثم شاهدوا شخصًا مصلوبًا هو إلٰه لا يصح قَتْلُهُ، وقال بعضهم إنه قُتِلَ وصُلِبَ، وقال بعضهم إن كان هذا عيسى فأين صاحبُنا وإن كان هذا صاحبَنا فأين عيسى، وقال بعضهم رُفِعَ إلى السماء، وقال بعضهم: الوجهُ وجهُ عيسى والبدنُ بدنُ صاحبِنا، فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بَيّنٌ لا خفاء به[٢].

---

(١) شرح أصول البزدوي (٢/ ٦٧١).

(٢) انظر حاشية الكستلي على شرح العقائد (ص/ ٣٥).

قال المؤلف رحمه الله: والثاني خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجِزَةِ.

الشرح الرسول أُريدَ به هنا ما يشمل النبي غير الرسول، أما الفرق بين النبي والرسول إذا أريد لكل منهما معنى غير معنى الآخر فهو أن الرسول إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام مع نسخ بعض شرع من قبله أو أنزل عليه كتاب على قول بعضهم أو أوحي إليه بشرع جديد، فالرسول قيل في تعريفه هذه الأقوال الثلاثة. أما النبي غيرُ الرسول فهو من أوحي إليه بشرعِ مَن قبله وأُمِرَ بتبليغه، فالنبي أعم.

والمعجزة أمرٌ خارِقٌ للعادة قُصِدَ به إظهار صِدقِ من ادعى أنه نبي مبعوث من الله تعالى، وهذا يوجب العلم القطعي كالخبر المتواتر الذي يستند إلى المشاهدة أو السمع.

قال المؤلف رحمه الله: وهوَ يُوجِبُ العِلمَ الاستدلاليَّ.

الشرح خبر المعصوم الذي هو نبي أو رسول يفيد العلم القطعي لأنه يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال أي بالنظر في الدليل، والدليل ما يُمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. فيقال في ترتيب هذا الدليل النبي من الأنبياء كمحمد أتى بأمر خارق للعادة لا يمكن معارضته من قبل المعارضين بالمثل، ومن أتى بمثل ذلك فهو صادق قطعًا فمحمد صادق قطعًا، فهذا الدليل يتألف من مقدمتين ونتيجة، وهكذا يقال في موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء، وكذلك حدوث العالم الذي هو يقيني يُستدل على إثباته بدليل مؤَلَّف من قضيتين كأن يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث

وكذا لإثبات وجود الصانع يقال العالم حادث وكل حادث له صانع، هاتان قضيتان يُستخرج منهما المطلوب وهو العالم له صانع فهذا من أمثلة العلم الاستدلالي.

وأما وجه كون خبر المعصوم موجِبًا للعلم القطعي فللقطع بالمعجزة التي أظهرها الله على يده تصديقًا له في دعوى النبوة وهي تدل على صدقه فيما أتى به من الأحكام، فإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها قطعًا.

قال المؤلف رحمه الله: والعلم الثَّابت بهِ يُضاهي العِلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ في التيقُّنِ والثَّباتِ.

الشرح أن العلم الذي يُستفاد من خبر المعصوم يُشابه العلمَ الثابت بالضرورة كالمحسوسات والقضايا المتواترة في التيقن والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، هذا في حق من شاهده ولو كان واحدًا، وأما في حق من لم يشاهده بل وصل إليه خبرُه بواسطة فإنما يُفيد هذا العلمَ القطعي إذا كان المخبرون بعدد التواتر. ولنزيد ما ذُكر توضيحًا نقول خبرُ الرسول ﷺ أي المسموعُ من فمه المؤيَّد بالمعجزة موجِبٌ للعلم القطعي لكن بطريق الاستدلال لأننا نحتاج إلى التفكر في معرفة صدق خبر الرسول لأنه واحد من البشر وإنما كان صادقًا لأنه نَبيّ، وإنما كان نبيًّا لأنه ظهرت المعجزات على يديه فلهذا قالوا إن هذا يَحتاج إلى نظر وإن كان قطعيًّا أي يحتاج إلى تفكير بإيراد مقدمة في عقله ثم مقدمة أخرى ثم نتيجة كأن يقول في قلبه محمد ﷺ ادعى النبوة وظهرت على يديه المعجزات

إذًا فهو محق صادقٌ في كونه يُبَلِّغ عن الله فإذا هو معصوم من الكذب فتبين بهذا الطريق من النظر إفادة خبرِ المعصوم العلمَ القطعي كما أن المحسوسات تعطي العلم القطعي وكما أن الخبر المتواتر يفيده كذلك.

قال المؤلف رحمه الله: وأما العقلُ فهو سَبَبٌ للعلم أيضًا.

الشرح أن العقل[١] مفيد للعلم خلافًا للسُّمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الإلهيات. فإن قيل لو كان هذا يفيد العلم القطعي لتحقق في كل مَن نظر فيه والواقع خلاف ذلك فإن كثيرًا من الناظرين فيه لا يتحقق لهم ذلك العلمُ القطعي، فالجواب أن يقال إنما لم يحصل لهم العلمُ به لفساد نظرهم. وأما النظر الصحيح وهو الذي استوفى شرط النظر فهو في حد ذاته مفيد للعلم القطعي[٢].

---

(١) وهو قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات.

(٢) بيان ذلك أن منكري حجية العقل احتجوا بأن قضايا العقل متناقضة إذ العقلاء اختلفوا فيما بينهم وكل واحد منهم يثبت ما ادعاه بالعقل وما تناقضت قضاياه لا يكون سببًا للعلم. هذا كلامهم وجوابنا أن قضايا العقل لا تتناقض قط وإن كانت أقوال العقلاء متناقضة لأن العقل حجة الله تعالى على عباده ولا تتناقض حججه واختلاف العقلاء لقصور عقولهم فربما قصر الناظر عن معرفة الشيء فحكم بالهوى وظن أنه من قضايا العقل فأما أن تختلف قضايا العقل فلا، وللنظر شرائط لا بد من رعايتها لتفيد العلم فإذا استوفى شرائطَ النظر في كل مقدمة أفضى به إلى العلم، فأما إذا نظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله يكون نظره فاسدًا غير مفيد للعلم. على أن القائل بإنكار حجية العقل في قوله تناقض حيث أبطل العقل بالعقل لأن قوله إن قضاياه متناقضة وما تناقضت قضاياه لا يكون سببًا للعلم به إنما يعرف على زعمه بالعقل فنافيه يثبته ومثبته يثبته أيضًا=

قال المؤلف رحمه الله: وما ثَبَتَ منه بالبديهَةِ فهو ضروريٌّ كالعلم بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جُزئِهِ وما ثَبَتَ بالاستدلالِ فهو اكتسَابيٌّ.

الشرح أن العلم الحاصل بالعقل يكون بديهيًّا أو استدلاليًّا، وما ثبت من قضايا العقل بالبديهة فهو ضروري، ويعني بالبديهة

= فكان ثابتًا بالإجماع. ثم العقول متفاوتة بأصل الفطرة فعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبيّنا ﷺ. وقالت المعتزلة العقول ليست متفاوتة هؤلاء المعتزلة من حقق النظر فيهم يجدهم كأنهم مسلوبو العقول على زعمهم العقول متساوية يقولون لكونها مناط التكليف والاستواء في التكليف يقتضي الاستواء فيما هو مناطٌ له فإذن يجب التساوي في العقل وعدم التفاوت هذا زعمهم. نحن أهل السنة لنا دليل على أن العقل متفاوت بأصل الفطرة من النص قوله ﷺ في النساء ناقصات العقل ناقصات الدين نصّ على نقصان عقولهن ولولا أن العقل متفاوت بأصل الفطرة ما قال الرسول ﷺ هذا الحديث فإذن قول المعتزلة باطل وقولنا حق. العقل على زعم المعتزلة لما كان مناطَ التكليف أي أن التكليف متوقفٌ عليه العقل شرط التكليف والله كلف الجميع ما كلف الذين هم في العقل في مرتبة خاصة فلو كان العقل فيه زيادة ونقصان لكان الله يُخِلُّ بما هو فرض عليه وهو أن يساوي بين عباده لأن إعطاءَه لبعضهم زيادة في العقل على الآخرين هذا مَيْل والله تعالى لا يحصل منه ميل منزّه عن الميل هذا احتجاج المعتزلة، وعندنا لا يجب الأصلح على الله تعالى فالله تعالى لا يجب عليه أن يفعل بعباده ما هو الأحسن لهم ليس مُلْزَمًا فجاز أن يعطي الفضل للبعض دون البعض كما في نظر العين ما ساوى بين عباده كذلك في العقل ما ساوى بينهم هذه حجة أهل السنة فإذن كيف لا يكون العقل متفاوتًا فثبت أن العقل متفاوت. أما قوله ﷺ «**ناقصات عقل**» فتفسيره أن القوة العقلية التي أعطاها الله لعباده القدرُ الذي أعطاه للرجال أعظم من القدر الذي أعطاه للنساء هذا من حيث الإجمال ليس من حيث الحكم الأفرادي. الرسول ﷺ فسر ذلك قال شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد هذا نقصان عقلها، وأما نقصان دينهن ففسره الرسول ﷺ بقوله «**وتمكث الليالي ما تصلي وتُفطر في رمضان فهذا نقصان الدين**» رواه مسلم.

أول التوجه من غير احتياج إلى التفكر وذلك كالعلم بأن كل الشىء أعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء، وهذا أحد قسمي العلم الحاصل بالعقل، والقسم الآخر ما ذكره بقوله: [وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي] فالاكتسابي هو الذي يحصل من الاكتساب عن مباشرة الشخص الأسبابَ باختياره كصرف العقلِ والنظرِ في المقدمات في الاستدلاليات، وكالإصغاءِ وتقليبِ الحدقة ونحوِ ذلك في الحسيات، وكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس[1].

قال المؤلف رحمه الله: والإلهامُ ليسَ من أسبابِ المعرفةِ بصحةِ الشيءِ عندَ أهلِ الحقِّ.

الشرح أن إلهام الولي ليس من أسباب العلم القطعي فهو ليس بحجة والمنام أقل شأنًا. والمراد بالإلهام هنا ما يُلقى في القلب من طريق الفيض، ومعنى الفيض ما يكون من غير سابقة طلب ويقال له الوارد باصطلاح الصوفية لذلك قال رئيس الصوفية وشيخهم أبو القاسم الجنيد[2] ربما تخطر لي النكتة من نُكَتِ القوم فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة. والنكتة هي الوارد.

(١) قال التفتازاني (ص/ ٤٤): «وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويُفسَّر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويُفسَّر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ها هنا جعل بعضهم العلمَ الحاصل بالحواس اكتسابيًّا أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًّا أي حاصلًا بدون الاستدلال» اهـ. وعلى القول بأن الضروري هو ما يقابل الاستدلالي مشى الشارح رحمه الله تعالى.

(٢) إيقاظ الهمم (١/ ٤٦٣)، ونقل مثلها ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٤/ ١٢٧) عن أبي سليمان الداراني.

واعلم بأن الشيء الذي يقوله الرسول ﷺ من البلاغيات فهو علم قطعي بالنسبة لمن سمع من الرسول وشاهد معجزاته كأبي بكر وعمر وغيرهما، أما بالنسبة لمن لم ير الرسول ﷺ ولم يسمع إنما بلغه فإن كان متواترًا كالقرءان فقد بلغنا عن الرسول أنه قال إنه مُنزل عليه من قِبَلِ الله بطريق التواتر فالعلمُ بصحته قطعي استدلالي، ولولا ذلك لكان كل مَن تواتر عنده حصل له العلم القطعي بصحة ما جاء به محمد ﷺ، ولكن كثيرًا من الذين شاهدوا معجزاته لم يوقنوا بخبره مع أنهم سمعوا لفظه كأبي جهل لذلك نقول هو نظري بالنسبة لمن وصل إليه الخبر، ولو كان بديهيًّا لتساوى الناس في قبوله ولكن بعض المشاهدين كأبي لهب ما قَبِلَهُ.

والخبر في الأصل يحتمل الصدق والكذب فإذا قيل قام زيد يحتمل أن يكون ما أخبر به من قيام زيد شيئًا حاصلًا وواقعًا ويحتمل أن يكون غيرَ واقع، والعقل يقبل وقوعَ هذا الشيء وعدمَ وقوعه لذلك قالوا الخبرُ باعتبار ذاته يحتمل الصدق والكذب. وهناك خبر لا يحتمل الكذب وهو خبر الله وخبر الرسول ﷺ مما يتلقاه من قِبَلِ الله تعالى فهذا لا يحتمل الكذب بل يجب كونه صدقًا، وكذلك الخبر المتواتر وهو ما أخبر به جمع كثير عن مشاهدة وإحساس واستمرت هذه الكثرة في الطبقة الأولى وهي التي شاهدت المخبَر به والثانيةِ والثالثةِ فهذا الخبر أيضًا لا يحتمل الكذب، أما ما نزل عن التواتر فهو مستفيض ويقال له المشهور، ومنه ما هو دون ذلك، فالمستفيض الذي هو المشهور حجة في الاعتقاديات لإفادته العلم كالمتواتر.

فائدة اشترط قليل من المنتسبين إلى أهل السنة التواتر في

الخبر للاحتجاج به في الاعتقاديات كالآمدي ولا عبرة بما يَنفرد به، واشترط الخطابي المشهورَ للاحتجاج في أمور العقائد دون الآحاد وبهذا قال علماء المذهب الحنفي[1] فهذان يُحتج بهما أي المشهورِ والمتواترِ في العقائد كما يُحتج بهما في الأحكام، أما ما نزل عنهما فلا يُحتج به في العقائد إلا في الأحكام.

ومن أهل الحديث من يَحتج بما دونه إذا صح الحديث بإسناد نظيف واتفق على توثيق رواته ولو لم يروه إلا واحد عن واحد.

أما خبر الآحاد كالحديث الذي يرويه واحد فيجب العمل به إذا استوفى الشروط، أما من حيث تحقق مضمونه أو عدم تحققه فلا يفيد اليقين، فالأحاديث التي وردت في الطهارة والصلاة والصيام والزكاة ونحوُ ذلك إذا صح إسنادها يجب العمل بها لكن من حيث إن الرسول قالها أو لم يقلها فليست قطعية، أما الحديث المتواتر والمشهور فإنهما يفيدان العلم القطعي اليقيني.

تنبيه قال الشيخ شرف الدين التلمساني في شرح لمع الأدلة[2] ما نصه: «إن الشرع إنما ثبت بالعقل فلا يتصور وروده بما يكذب العقل فإنه شاهده فلو أتى بذلك لبطل الشرع والعقل معًا، فإذا

(١) النور اللامع (ق/٦٦).
(٢) شرح لمع الأدلة (ص/٧٦)، مخطوط.

تقرّر هذا فنقول كل لفظ يرد من الشرع في الذات والأسماء والصفات بما يوهم خلاف العقل فلا يخلو إما أن يكون متواترًا أو ءاحادًا، فإن كان ءاحادًا وهو نص لا يحتمل التأويل قطعنا بتكذيب ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرًا فالظاهر منه غير مراد، وإن كان متواترًا فلا يُتصور أن يكون نصًّا لا يحتمل التأويل فلا بُد أن يكون ظاهرًا أو محتَمِلًا فحينئذ نقول الاحتمال الذي دل العقل على خلافه ليس بمراد[1] منه، فإن بقي بعد إزالته احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعدًا فلا يخلو إما أن يدل قاطع على تعيين واحد منها أو لا، فإن دَلَّ حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالظن والاجتهاد اختلف فيه فمذهب السلف عدم التعيين خشية الإلحاد في الأسماء والصفات» اهـ.

وقول ابن التلمساني إن مذهب السلف عدم التعيين لعله يريد بذلك عدم كثرة ذلك بالنسبة للخلف وإلا فقد ثبت عن السلف كما ثبت عن الخلف، فمن نفى التأويل التفصيلي عن السلف غالط لثبوت ذلك عن أحمد بالإسناد الصحيح[2]، وكذلك ثبت عن الإمام البخاري[3] وغيرهما[4].

---

(١) أي ليس مرادًا لله ورسوله أي ليس مرادًا أن يكون معنى النص (الشارح).

(٢) البداية والنهاية (١٠/ ٢٧٥).

(٣) صحيح البخاري: كتاب التفسير: أول باب تفسير سورة القصص.

(٤) ثبت التأويل عن ابن عباس رضي الله عنهما (انظر الأسماء والصفات للبيهقي ص/ ٣٤٥، وفتح الباري ٤٢٨/١٣). وثبت عن مجاهد (انظر الأسماء والصفات ص/ ٣٠٩).

قاعدة نافعة

ذكر الحافظ الفقيه البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقِّه[١] ما نصه: «وإذا روى الثقة المأمون خبرًا متَّصل الإسناد رُدّ بأمور أحدها أن يخالف موجَبات[٢] العقول فيُعلم بطلانه لأن الشرع إنما يَرِدُ بمجوَّزات العقول[٣] وأمَّا بخلاف العقول فلا، والثاني أن يُخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيُعلم أنه لا أصل له أو منسوخ، والثالث أن يُخالف الإجماع فيُستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون صحيحًا غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه» انتهى.

فعلماء الحديث يحكمون أن الحديث إذا خالف صريح العقل أو النَّص القرءاني أو الحديث المتواتر ولم يَقبل تأويلًا فهو باطلٌ، وهو ما ذكره الفقهاء والأصوليون في كتب أصول الفقه كجمع الجوامع لتاج الدين السبكي وغيرِه[٤].

قال المؤلف رحمه الله: والعالمُ بجميعِ أجزائِهِ محدَثٌ إذ هو أعيانٌ وأعراضٌ، فالأعيانُ ما لهُ قيامٌ بذاتِهِ وهو إما مُركَّبٌ وهو الجسمُ أو غيرُ مركَبٍ كالجوهر وهو الجُزءُ الذي لا يَتَجزأ.

الشرح أن العالَمَ بجميع أجزائه من السمٰوات وما فيها

(١) الفقيه والمتفقه (ص/ ١٣٢).
(٢) أي ما يوجبه العقل (الشارح).
(٣) أي ما يجيزه العقل فلا يأتي الشرع بما يحيله العقل (الشارح).
(٤) تشنيف المسامع (٢/ ٣٧٤)، الغيث الهامع (٢/ ٤٧٨ - ٤٧٩).

والأرضِ وما عليها الذي هو ما سوى الله تعالى مما دخل في الوجود كلَّه حادث، وسُمي العالَمَ لأنه علامة على وجود صانعه ومكوِّنه.

والمراد بالسمٰوات هنا جميع العلويات من عرش وكرسي وجنة وغير ذلك وليس المرادُ السمٰواتِ السبعَ فقط. فهذه السمٰوات والأجرامُ العلوية بأسرها محدَثة أي كانت معدومة ثم خرجت من العدم إلى الوجود. وهذا الأمر عليه كل الطوائف التي تنتحل الأديان ولم يخالف في ذلك إلا الفلاسفةُ حيث ذهبوا إلى قِدَم السمٰوات بموادّها وصُوَرِها وأشكالها وقدَمِ العناصر بموادّها وصورها لكن بالنوع ومعنى ذلك أنها لم تخل قط من صورة ما، ومع ذلك فالفلاسفة يطلقون القول بحدوث ما سوى الله تعالى لفظًا وتعبيرًا بمعنى أنه محتاج إلى غيره لا بمعنى أنه سبقه العدم، ويقولون إن هذه الموجودات كلَّها تحتاج إلى الصانع الذي وجوده صار سببًا لوجودها من غير أن يخلقها هو إنما وجودُه اقتضى وجودَها.

ثم استدل المؤلف على حدوث العالم بقوله **[إذ هو أعيان وأعراض]** إلى ءاخره فإنه قسم العالم إلى أعيان وأعراض ولا ثالث لهما[1] لأن الأعيان ما له قيام بذاته، والقيام بذاته معناه

---

(١) يقال لهؤلاء المشبهة حين يعيبون على أهل السنة في ذكر الجوهر والعرض ذِكرُنا أن الله ليس جوهرًا ولا عرضًا هو شرح لقوله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ لا غير لأن كلمة شيء نكرةٌ في حيز النفي والنكرة إذا وقعت في حيز النفي تشمل جميعَ أفرادِها ولفظ الشيء يشمل كل موجود سواء كان حادثًا أو قديمًا. فيُطلق على الله شيءٌ بهذا المعنى فأيُّ مانع=

التحيز بنفسه أي ليس تحيزه تابعًا لتحيز شىء ءاخر كالشخص من الأشخاص من بني ءادم وكالفرد من أفراد الحجر والفرد من أفراد الشجر إلى غير ذلك، هذه الأشياء أعيان لأنها متحيزة تحيزًا مستقلًا أي غير تابع لتحيز شىء ءاخر، والأعيان إما مركبةٌ من جزأين فأكثر ويسمى المركب جسمًا، أو غيرُ مركبة كالجوهر والجوهر في اللغة الأصل[1]، وفي اصطلاحهم الجزء الذي لا يقبل الانقسام من التناهي في القلة ويقال له الجوهر الفرد، وإنما سمي الجوهرَ لأنه أصل الأجسام والأجسام تحصل من جوهرين فأكثر فتصير قابلة للانقسام ويُعبر عنه بالجزء الذي لايتجزأ. والجسم عند أهل الحق يتركب من جوهرين فأكثر أما عند الفلاسفة الذين ينفون الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ فإنهم يقولون الجسم يتركب من الهَيُولى[2] والصورة، ويعنون بالهَيولى الشىء الذي لا كيفية له ولا كمية فيصفونها - أي الهَيولى - بما لا يوصف به عند أهل الحق إلا الله فالله تعالى هو الذي لا كمية له ولا كيفية، وأما هؤلاء الفلاسفة فقد قَدَّروا شيئًا لا حقيقة له فقالوا

= من شرح هذه الآية كما شرحها أهل السنة. وإنما أنكرته المشبهة لأنه ينقُضُ عليهم التجسيمَ لأن المشبهة تقول الله لا يشبه جميع الموجودات لكن يشبه بعضها وهذا مخالف للآية وهم عندهم الله أحد قسمي المخلوق وهو الجوهر، في اعتقادهم أنه جسم كثيف له أعضاء واعتقاد بعضهم أنه نور أبيض واعتقاد بعضهم أنه نور أسود. (الشارح).

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/ ٩٩).

(٢) قال الكَفَوي في كلياته: الهيولى كل جسم يَعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب للنجارين والحديد للحدادين ونحو ذلك. (الكليات ص/ ٩٥١).

الجسم كان قبل أن يكون جسمًا هَيولى فلما انضمت الصورة إلى الهَيُّولى حصل الجسم.

ومن دلائل أهل الحق على إبطال قولهم بنفي الجوهر الفرد أنه لو كان كل عين منقسمًا إلى ما لا نهاية له للزم من ذلك أن لا تكون الخردلة أصغر من الجبل لأن كلًّا منهما غير متناهي الأجزاء وهذا لا جواب لهم عنه.

قال المؤلف رحمه الله: والعَرَضُ ما لا يقومُ بذَاتِهِ.

الشرح أن العرضَ الذي هو أحد قسمي الحادثات ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعًا له في التحيز كبياض الجسم الأبيض وسواد الجسم الأسود وحركةِ الجِرمِ وسكونهِ ونحوِ ذلك.

قال المؤلف رحمه الله: ويَحدُثُ في الأجسامِ والجواهرِ كالألوانِ والأكوانِ.

الشرح أن العرض كالبياض والسواد وما بينهما من الألوان لا يتحيز بذاته أي لا يشغل فراغًا بمفرده. وأما الأكوان فهي جمع كَوْن وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، فالأكوان من الأعراض لأنها لا تتحيز بذاتها بل تحيزها يتبع غيرها.

قال بعضهم[1]: أصول الألوان البياض والسواد والحمرة والخضرة والصفرة وما عدا ذلك بالتركيب.

قال المؤلف رحمه الله: والطُّعُومِ والرَّوائحِ.

---

(١) شرح التفتازاني (ص/٥٣)، وكذا في حاشية الكستلي على شرح التفتازاني.

الشرح أن الطعومَ عَرَض من الأعراض وكذلك الروائح، فأما الطعوم فأنواعها تسعة وهي المرارة والحَرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة وهي أي التفاهة عبارة عن طعم بين الحلاوة والدسومة فهي منحصرة في هذه الأقسام التسعة بطريق التتبع، وأما الروائح فأنواعها متعددة وليست لها أسماءٌ مخصوصة.

قال المؤلف رحمه الله: والمُحدِثُ للعالم هو الله تعالى.

الشرح الله تعالى هو الذات الواجب الوجود الذي وجوده بذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا لأنه لو كان جائز الوجود غيرَ واجب الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدِثًا للعالم.

والدليل العقلي على حدوث العالم أنه لو كان قديمًا أزليًّا للزم وجود أشياءَ داخلةٍ في الوجود لا نهاية لها وهذا باطل عقلًا لأنه يلزم منه التسلسلُ وهو توقف وجودِ شيء على شيء قبله متوقفٍ على شيء قبله إلى غير نهاية وهذا محال، أو الدورُ وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف وجودُه عليه بواسطة أو بغير واسطة[1] وهذا أيضًا محال كإحالة التسلسل.

قال العلامة محمد بن أحمد مَيَّارَة المالكي في كتابه الدر الثمين والمورِد المَعِين في شرح أبيات منظومة ابن عاشر: [الرجز]

وجـــودُهُ لـــهُ دلــيـــلٌ قـــاطـــعْ
حـــاجـــةُ كـــل مُـــحـــدَثٍ لـــلـــصـــانـــعْ

---

(١) مثلًا لو قيل زيد أوجد عمرًا وعمرو أوجد زيدًا هذا دور بغير واسطة والدور بواسطة كأن يقال زيد أوجد عمرًا وعمرو أوجد بكرًا وبكر أوجد زيدًا. (الشارح).

لــو حَــدَثَــتْ بــنــفــســهــا الأكــوانُ
لاجــتَــمَــع الــتــســاوِ والــرُّجْــحَــانُ
وذا مُــحــالٌ وحــدوثُ الــعــالَــم
مِــن حَــدَثِ الأعــراضِ مَــع تَــلَازُمِ

ما نصه[1]: «وافتقار كل حادث إلى محدِث منهم من قال إنه أمر ضروري لا يفتقر إلى دليل حتى قال الإمام الفخر في المعالم[2] إن العلم بذلك مركوز في فطرة طباع الصبيان فإنك إذا لطمتَ وجهَ الصبي من حيث لا يراك وقلتَ إنه حصلت هذه اللطمة من غير فاعل ألبتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال، وعلى كونه ضروريًا لو اكتفى الناظم بالبيت الأول لكفى، ومنهم من قال إن العلم بذلك نظريٌّ وهو الصحيح إلا أنه يحصل بنظرٍ قريب، ولأجل قُرْبِهِ ظن بعضُهم أن ذلك العلمَ ضروريٌّ، وإلى بيان النظر أشار الناظم بقوله «لو حدثت» إلى قوله «وذا محال» ومعنى ذلك أن الحادث إذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع استمرارَ عدمه ولا يمنع صحةَ تقدمه على الوقت الذي وُجد فيه بأوقات أو تأخره عنه بساعات، فاختصاصه بالوجود بدلًا عن العدم المجوَّز عليه وبكونه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده يفتقر قطعًا إلى محدِث يخصصه بما ذُكر بدلًا عن مقابله، ولو حدث بنفسه لاجتمع التساوي والرُّجحان واجتماعهما محال لأنهما

(١) الدر الثمين والمورد المعين (ص/ ٤٠ - ٤١).
(٢) معالم أصول الدين (ص/ ٣٢).

متنافيان، وبيانه أن العالم يصح وجوده ويصح عدمه على السواء كما مر فلو حدث بنفسه ولم يفتقر إلى محدِث لزم أن يكون وجودُه الذي فُرِضَ مساواتُهُ لعدمه مرجَّحًا بلا سبب[1] على عدمه الذي فُرِض أيضًا مساواتُه لوجوده وهو محال، فتعين أن يكون المرجّحُ لوجوده على عدمه ولكون وجوده في الوقت دون وقت ءاخر غيرَه وهو الفاعل المختار جل وعلا، وهذا معنى قولهم لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويًا لذاته راجحًا [لذاته] وهو محال ضرورة، هذا إن قلنا إن الوجودَ والعدمَ بالنسبة إلى الممكن متساويان وهو المختار، أما إن قلنا العدمُ أولى به من الوجود لقبوله إياه بلا سبب فهو أصلٌ في كل حادث فأظهرُ في الاحتياج إلى الصانع لئلا يلزمَ ترجيحُ الوجود المرجوح على العدم الراجح بلا مُرجح، فقد ظهر استحالة إيجادِ العالم نفسَه بل هو مفتَقِر إلى غيره في تخصيصه بالوجود دون العدم المساوي له أو الراجحِ عليه وفي تخصيصه بالمكان المخصوص دون سائر الأمكنة وفي تخصيصه بالزمان المخصوص دون سائر الأزمنة وفي تخصيصه بالمِقدار المخصوص دون سائر المقادير وفي تخصيصه بالصفة المخصوصة دون سائر الصفات فهذه الأشياء كلُّها متساوية، فاختصاصها وترجُّحُها على مقابلها يدل على أن المرجّح غيرُها وهو الله تعالى.

قوله «وحدوث العالم» إلخ لما قَدَّمَ في برهان الوجود [تسليم] حدوث العالم ذكر هنا برهان ذلك وهو ملازمته

---

(١) هذا ليس معناه جواز تسمية الله سببًا.

للأعراض الحادثة فإن أجرام العالم يستحيل انفكاكها عن الأعراض كالحركة والسكون، وهذه الأعراض حادثة بدليل مشاهدة تغيرها، فلو كانت قديمةً لَزِمَ أن لا تنعدمَ لأن ما ثبت قدمُهُ استحالَ عدمُه. وإذا ثبت حدوثُها واستحالةُ وجودِها في الأزل لَزِمَ حدوثُ الأجرام واستحالَ وجودها في الأزل قطعًا لاستحالة انفكاكها عن الأعراض إذ حدوث أحدِ المتلازِمَين يستلزم حدوثَ الآخر ضرورة. ولم يذكر الناظم دليلَ حدوث العَرَض لوضوحه، والأكوان أعراضٌ مخصوصةٌ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قاله في شرح الكبرى، والمراد به في كلام الناظم والله أعلم ما هو أعمُّ من الجوهر والعَرَض من سائر الموجودات الحادثة، ويحتمل أن يريد الأعراضَ المخصوصةَ كما ذكر ويدخل غيرها من الأعراض وسائر الجواهر من باب لا فَارِقَ. والتساو في كلام الناظم بحذف الياء للوزن، والعالَم بفتح اللام كل ما سوى الله تعالى، والعَرَض بفتحتين عند المتكلمين اسمٌ لما لا دوام له وهو ما يقوم بغيره قاله في القاموس[1][2]، وفي شرح الكبرى: العرض ما كانت ذاتُه لا تشغل فراغًا ولا له قيام بنفسه وإنما يكون وجوده تابعًا لوجود الجوهر كالعلم الذي يقوم بالجوهر وكالحركة واللون فإنها لا تشغل فراغًا بل الفراغ الذي شغله الجوهر قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي شغله مع اتصافه بها من غير زيادة» اهـ.

---

(١) القاموس (ص/٨٣٣).

(٢) قال الزبيدي في شرح القاموس: «ولا يخفى لو قال اسم لما لا دوام له وعند المتكلمين ما يقوم بغيره كان أحسن». (تاج العروس ٥/٤٧).

قال المؤلف رحمه الله: الواحدُ.

الشرح أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصْدُقَ مفهومُ واجب الوجود إلا على ذات واحد، قال الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه في الفقه الأكبر(١): «والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له، لا يُشبه شيئًا من الأشياء مِن خلقه ولا يُشبهه شيءٌ من خلقه» اهـ.

واشتهر عند أهل الحق الاستدلال على إثبات الوحدة لله تعالى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الأنبياء] وتقريره أن يقال لو أمكن إلٰهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدُهما حركةَ زيد والآخرُ سكونَه لأن كلًّا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضادّ بين الإرادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصلَ الأمران فيجتمعَ الضدان أو لا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزِم لإمكان التمانع المستلزِم للمحال فيكون محالًا. وهذا تفصيل ما يقال إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزُه وإن قَدَرَ لزم عجزُ الآخر وبهذا يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غيرَ ممكن لاستلزامهما المحالَ، أو أن يمتنع اجتماعُ الإرادتين كإرادة الواحد حركةَ زيد وسكونَه معًا.

وهذه الحجة أي قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ

(١) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/ ٣٠ - ٣٢).

لَفَسَدَتَاۚ﴾ حجةٌ برهانية أي قطعيةٌ لا إقناعيةٌ بل مفحمة، ولقد عيب على القائل بأنها إقناعية[١] وشنع عليه تشنيعًا شديدًا، ومعنى إقناعية أنها لا تعطي قطع الخصم بها.

قال المؤلف رحمه الله: القديمُ.

الشرح أن هذا تصريح بما عُلم التزامًا لأن واجب الوجود لا يكون إلا قديمًا أي لا ابتداء لوجوده إذ لو كان حادثًا مسبوقًا بالعدم لكان وجوده بغيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان[٢] لكنه ليس بمستقيم[٣]. فإن قيل إن القديم لم يثبت أنه اسم لله تعالى قرءانًا ولا حديثًا وإن ورد في بعض الروايات[٤] ذِكره في تعداد أسماء الله بإسناد ضعيف فيقال إنه يُكتفى لجواز وصف الله به بورود معناه في النص القرءاني قال الله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ ۝٣﴾ [سورة الحديد]، وكذلك الأزلي لم يرد اسمًا لله تعالى لكنه مرادف للأول الوارد اسمًا لله تعالى وأجمعت الأمة على جواز إطلاقهما على الله فلا وجه للاعتراض في ذلك. ومعنى القِدَم المراد في هذا الباب هو القدم الذاتي ليس القدم الزمانيَّ كما ذهبت إليه الفلاسفة.

---

(١) هو التفتازاني في شرح العقائد (ص/ ٦٤).

(٢) حاصله أن يقال إذ لو كان حادثًا لاحتاج في وجوده إلى غيره فلا يكون واجبًا لأن الواجب ما يكون وجوده بذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا وإذا لم يكن واجبًا كان ممكنًا فيكون حادثًا فيحتاج إلى مُحدِثٍ، فالقِدم لازم قطعيٌّ للواجب ظاهر اللّزوم جدًّا بحيث قد يُظَنُّ في لَفْظَي الواجب والقديم أن مفهومهما واحد.

(٣) لأن مفهوم الواجب أن يكون وجوده لذاته ومفهوم القديم هو أن لا يكون لوجوده بداية فظاهر أنه لا ترادف بينهما.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٧)، وأورده الحافظ البيهقي في الأسماء والصفات (ص/ ٧) وضعفه.

قال المؤلف رحمه الله: الحيُّ القادرُ العليمُ السميعُ البصيرُ الشَّائي المريدُ.

الشرح أن الله تبارك وتعالى متّصف بالحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والمشيئة وهي الإرادة. وهو تبارك وتعالى حي بحياة أزلية أبدية وقادر بقدرة أزلية أبدية وعليم بعلم أزلي أبدي، وسميع بسمع أزلي أبدي وبصير ببصر أي رؤية ثابتة له في الأزل وشاءٍ بمشيئة أزلية أبدية. وقد ورد إطلاق لفظ الحي والقادر والعليم والسميع والبصير في القرءان ولم يرد إطلاق لفظ الشائي والمريد على الله في القرءان ولا في الحديث، لكن اكتفي في إطلاقهما على الله تعالى بورود الفعل كقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ ﴿١١٨﴾﴾ [سورة هود] وقولِهِ تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿١٤﴾﴾ [سورة الحج] فهذه الألفاظ لا تُطلق على غير الله تعالى بالمعنى الذي تُطلق إذا أريد وصفُ الله تعالى بمعانيها فليس هناك إلا الاتفاقُ في اللفظ[1]. وكذلك فإن الحياة التي

(١) في اللفظ يقال الله عالم وعليم وللذي له علم من الإنسان يقال فلان عالم وعليم لكن من حيث المعنى علمُ الله غيرُ علم المخلوق علم الله ليس له ابتداء ولا انتهاء لا يتجدد لا يزيد ولا ينقص أما علم الإنسان فحادث يزيد وينقص يتجدد بمرور الزمان وينقص بآفات إما بمرض أو انشغال الذهن بالأمور التي تخص معيشتَه أو غير ذلك كذلك قدرة الله لا انقطاع لها ثابتة أزلية أما قدرة الإنسان فحادثة تتغير، الإنسان أول ما يولد لا يعلم شيئًا ولا يستطيع المشي ولا ينطق وليس له معلوماتٌ ثم بعد مدة يصير له معلوماتٌ ثم هذه المعلوماتُ قد تذهب إما بسبب الجنون أو تنقص بنسيان بعضها. قدرة الإنسان تزيد وتضعف أما الله فقدرته لا تتغير لا تزيد ولا تنقص قدرته شاملة لكل شىء وعلمه شامل لكل شىء اهـ (الشارح).

وَصف الله بها نفسه حياةٌ أزليةٌ أبديةٌ، والحياة التي وَصف بها غيرَه حياةٌ حادثةٌ قابلةٌ للفناء بعد الوجود لأنها مسبوقة بالعدم، وكذلك عِلمُ غيرِه وسمعُه وبصرُه ومشيئتُه وإرادتُه فإنها حادثةٌ تَقبل العدمَ بعد وجودِها كما أنها حدثت بعد عدم فلا اشتراك بين الله وبين غيره فيها.

قال المؤلف رحمه الله: ليسَ بِعَرَضٍ.

الشرح أن الله تبارك وتعالى ليس عَرَضًا لأن الله تعالى قائمٌ بذاته أي وجودُه ليس قائمًا بغيره، والعَرَضُ قائم بغيره فهو لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل[1] يقوم به ويكون ممكنًا، ولأن منه ما لا يبقى زمانين والله ليس مقترنًا بالزمن.

وقد أطلق بعضهم على العَرَضِ أنه ما لا يبقى زمانين فعلى قولهم اللون الذي في الجسم الأبيض ليس عين البياض الذي كان في الحال الأول إنما هو مثله تجدد وهكذا ينعدم ثم يتجدد ثم ينعدم ثم يتجدد بتلاحق، وقال بعضهم: العَرَضُ منه ما يبقى زمانين ومنه ما لا يبقى زمانين، فمن الذي لا يبقى زمانين الحركة وهذا شيء مشاهدٌ ما فيه كلام، فكل فردة من أفراد الحركات تنقضي ثم تخلفها غيرُها. فالقول السديد أن يقال: من العرض ما يبقى زمانين ومنه ما لا يبقى زمانين كالعلوم والألوان فإنها مشاهد محسوس بقاؤها زمانين فأكثر فالعلم

(١) المراد بالمحل هنا الحجم فالحركة عَرَضٌ لا تقوم إلا بحجم متحرك. وجودها يتبع وجود الحجم كذلك ما لا يقوم بذاته كالسكون والألوان والروائح. (الشارح)

بالشيء الذي حصل في الشخص في الآنِ الأول هو موجود في الآنِ الثاني بعينه لم ينعدم فيخلفَهُ مثلُه[(١)].

وقد ذهب التفتازاني في شرحه[(٢)] لهذه العقيدة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، وهذا الإطلاق غير مقبول عقلًا ونقلًا، كيف يكون كل ما يقوم بالجسم ينعدم ثم يعود مثله ثم ينعدم ثم يعود مثله وهكذا على الدوام بما في ذلك الألوان هذا شبيه بقول الملاحدة القائلين الأجسام والأجرام لا تبقى زمانين بل تنعدم ثم يتجدد مثلها، فهذه الأرض على زعمهم كل لحظة تتبدل ليست الآن في هذه الثانية هي التي تكون في الثانية التي بعدها، أولئك الملاحدة كل الأجرام عندهم حتى العرش والشمس والقمر تنعدم ثم يخلُفُها مثلُها تنعدم ثم يخلُفُها مثلُها وهكذا، وهذا خروج عن العقل.

قال المؤلف رحمه الله: ولا جسمٍ.

الشرح قد تقدم تفسير الجِسم أنه ما تركب من جوهرين فأكثر.

قال سيف الدين الآمدي في كتابه غاية المرام في علم الكلام ما نصه[(٣)]: «فإن قيل ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجسامًا وأعراضًا وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله، وإذا كانت الموجودات منحصرةً فيما ذكرناه فلا جائز أن يكون

---

(١) معناه لو كان ينعدم كان يخلُفُهُ مثلُه لكن لا ينعدم فلا يخلُفُه مثله. (الشارح)

(٢) شرح العقائد النسفية (ص/ ٦٨ - ٦٩).

(٣) غاية المرام في علم الكلام (ص/ ١٨٥ - ١٨٦).

الباري عَرَضًا لأن العَرَضَ مفتَقِر إلى الجسم والباريُ لا يفتقر إلى شيء وإلا كان المفتقَر إليه أشرف منه وهو محال، وإذا بطل أن يكون عرضًا بقي أن يكون جسمًا، قلنا منشأ الخبط ههنا إنما هو من الوهم بإعطاء الغائب[١] حكمَ الشاهد والحكمِ على غير المحسوس بما حُكِمَ به على المحسوس وهو كاذب غيرُ صادق فإن الوهم قد يرتمي إلى أنه لا جسمَ إلا في مكان بناءً على الشاهد، وإن شهد العقل بأن العالم[٢] لا في مكان لكون البرهان قد دَلَّ على نهايته، بل وقد يشتد وهم بعض الناس بحيث يقضي به على العقل وذلك كمن ينفر عن المبيت في بيت فيه ميت لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم وإن كان عقله يقضي بانتفاء ذلك، فإذًا اللبيب من ترك الوهم جانبًا ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبًا، وإذا عرف أن مستند ذلك ليس إلا مجردَ الوهم فطريق كشف الخيال إنما هو بالنظر في البرهان فإنَّا قد بَيَّنا أنه لا بد من موجود هو مُبْدِئ الكائنات وبيَّنا أنه لا جائز أن يكون له مثل من الموجودات شاهدًا ولا غائبًا[٣]، ومع تسليم هاتين القاعدتين يتبيَّن أن ما يقضي به الوهم لا حاصل له؛ ثم لو لزم أن يكون جسمًا كما في الشاهد للزم أن يكون حادثًا كما في الشاهد وهو ممتنع لما سبق» اهـ.

---

(١) مراده بالغائب الغائبُ عن الحس أي الذي لا يُدْرَكُ بالحس. وفي التحرير لابن الهمام وشرحه لتلميذه ابن أمير الحاج تقبيح التعبير عن الله بالغائب. (التقرير والتحبير على التحرير ٣/ ١٦٧).

(٢) أي جملة العالم.

(٣) ولا يقال عن الله يا حاضرًا ليس يغيب كما لا يقال يا غائب لأن الحضور والغياب صفة المخلوق.

وقال الفقيه المتكلم ابن المعلم القرشي في كتابه نجم المهتدي[1] ما نصه: «والذي يَعبُدُ جسمًا على عرشٍ كبير ويجعل جسمه كقدر أبي قُبَيس أو سبعة أشبار بشبره كما حكي عن هشام الرافضي أو كلامًا ءاخر تقشعر منه جلود الذين يخشَون ربهم فقد عبد غير الله فهو كافر». ثم قال[2] «والقسم الثاني ممن أطلقوا الجسمية منعوا التأليف والتركيب وقالوا عنينا بكونه جسمًا وجودَه وهؤلاء كفروا» ثم قال[3]: «قال الإمام أبو سعيد المتولي في كتاب غنية المقبول في علم الأصول[4] فإن قالوا نحن نريد بقولنا جسم أنه موجود ولا نريد التأليف، قلنا: هذه التسمية في اللغة ليس كما ذكرتم وهي مُنبئة عن المستحيل فلِمَ أطلقتم ذلك من غير ورود سمع، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدًا ويريد به الوجودَ وإن كان يخالف مقتضى اللغة. قال أبو سعيد رحمه الله: فإن قيل أليس يسمى نفسًا، قلنا اتبعنا فيه السمع وهو قوله سبحانه ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ ﴿١١٦﴾﴾ [سورة المائدة] ولم يرد السمعُ بالجسم، وكذلك قال الإمام» اهـ يعني إمام الحرمين[5].

---

(١) نجم المهتدي ورجم المعتدي (ص/ ٥٤٤)، مخطوط.

(٢) و(٣) نجم المهتدي ورجم المعتدي (ص/ ٥٤٤).

(٤) الغنية في أصول الدين (ص/ ٨١).

(٥) انظر الإرشاد لإمام الحرمين (ص/ ٦١ - ٦٢) ونصّ الماتريدي في كتاب التوحيد (ص/٣٨)، والنسفي في كتابه بحر الكلام في علم الكلام (ص/ ١٠٢) على منع قول إنه جسم لا كالأجسام، وقال أبو الفضل التميمي البغدادي (انظر العقيدة للإمام أحمد بن حنبل ص/٤٧): «وأنكر - أي أحمد - على من يقول بالجسم وقال إن الأسماء مأخوذة من الشريعة=

ثم قال ابن المعلم[1]: «قال الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر الأنصاري القرطبي رضي الله عنه والذي يقتضي بطلان الجهة والمكان مع ما قررناه من كلام شيخنا وغيره من العلماء وجهان: أحدهما أن الجهة لو قدّرت لكان فيها نفيُ الكمال، وخالقُ الخلق مستغنٍ بكمال ذاته عمَّا لا يكون به كاملًا.

والثاني أن الجهة إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة أدَّى إلى محالين أحدُهما أن يكون مع البارئ في الأزل غيرُه، والقديمان ليس أحدهما بأن يكون مكانًا للثاني بأَوْلى منَ الآخَر فافتقر إلى مخصِّصٍ يُنقَلُ الكلام إليه وما يُفْضِي إلى المحال محال» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ولا جَوهرٍ.

الشرح أنه يستحيل على الله تعالى أن يكون جوهرًا وهو في عُرف المتكلمين من أهل السنة الجزء الذي لا يتجزأ من القلة مع تحيزه ويكون جزءًا للجسم فالله تعالى منزه عن ذلك. أما الفلاسفة فأرادوا به ماهية الممكنات[2] وهو من جملة الممكنات العقلية، وأما إذا أرادوا بالجوهر القائمَ بذاته والموجودَ لا في موضوع فهذا المعنى لا يستحيل على الله لكن امتناع إطلاقهما أي الجوهرِ والجسمِ على الله من جهة عدم

= واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف والله تعالى خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمَّى جسمًا لخروجه من معنى الجسمية ولم يجىء في الشريعة ذلك فبطل».

(١) نجم المهتدي ورجم المعتدي (ص/٥٤٦).

(٢) أي حقيقتها.

ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب المتحيز. وأما المجسمة والنصارى فقد ذهبوا إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه.

فإن قيل كيف جاز إطلاق الموجود والواجب والقديم والصانع والأزلي ونحو ذلك على الله مما لم يرد به الشرع نصًّا قلنا جاز إطلاق ذلك على الله بطريق الإجماع وهو دليل شرعي، بل قال بعضهم إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذنٌ بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى[١] وما يلازم معناه[٢] وهذا لا يصح عمومه. وقد اتفق أهل السنة أنه لا يجوز إطلاق لفظٍ غيرِ واردٍ على الله إذا كان يُوهم ما لا يليق بذاته تعالى كالروح، وأجاز بعضهم وهو الغزالي إطلاقَ الطاهر على الله لورود إطلاق القدوس عليه مع خلوه عن الإيهام[٣] فإنه أجاز إطلاق اللفظ الغير الوارد على الله إن كان وصفًا غير موهم لما لا يليق بالله تعالى، واتفقوا على منع إطلاق اللفظ الموهم ما لا يليق عليه كلفظ السخي، وهذا فيما

---

(١) نحو لفظ خُدا في اللغة الفارسية.

(٢) نحو الموجود.

(٣) إذا قيل عن الله الطاهر لا يوهم محظورًا لأن معنى القدوس الطاهر عن كل نقص فإطلاق الطاهر على الله يوافق معنى القدوس لكن ما ورد تسمية الله طاهرًا فالغزالي يجيز هذا لأنه لا يوهم شيئًا يستحيل على الله لكن القول الصحيح أنه لا يجوز أن يسمى اللهُ بالطاهر لأن هذا اللفظ ما ثبت في القرءان والحديث إطلاقه على الله وبالأولى أنه لا يجوز إطلاق الرُّوح عليه، (الشارح).

كان وصفًا لا فيما كان جامدًا من أسماء الأعيان كالروح فإنه ممنوع بالاتفاق. فإطلاق سيد قطب (الريشة المبدعة)[١] و(القوة الخالقة)[٢] على الله ممنوع بالاتفاق لأنه ليس وصفًا فالريشة اسم من أسماء الأعيان والقوة صفة وليست لفظًا من ألفاظ الوصف وليست من قبيل الطاهر لأن الطاهر اسم فاعل[٣].

قال المؤلف رحمه الله: ولا مُصوَّرٍ.

الشرح أن الله تبارك وتعالى يستحيل أن يكون مصوَّرًا أي ذا صورة وشكل مثلَ صورة الإنسان أو الفرس أو غيرهما لأن ذلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات.

قال المؤلف رحمه الله: ولا مَحدودٍ.

الشرح أن الله تعالى منزه عن أن يكون ذا حد ونهاية كسائر الأجسام لأنها محدودة فالعرش الذي هو أكبر الأجرام محدود وكذا الذرة محدودة لأن الفرق بينهما من حيث كثرة الأجزاء وقلتها، والذرة عند أهل اللغة والمتكلمين تُطلق على النملة الصغيرة الحمراء، قال الحافظ اللغوي مرتضى الزبيدي[٤] الذَرُّ صغار النمل مائة منها زنة حبة شعير، وقيل الذرة ما ليس لها

---

(١) انظر كتابه التصوير الفني في القرءان (ص/١٣٢ - ١٤٤ - ٢١٦ - ٢١٥)، وتفسيره في ظلال القرءان (م١/ج٢/ص٢٠٤ - ٢٠٦).

(٢) انظر تفسيره في ظلال القرءان (م١/ج١/ص٤٠).

(٣) اسم الفاعل يسميه أهل اللغة وصفًا وليس لفظًا جامدًا. واللفظ إذا كان غير جامد ولا يوهم ما لا يليق بالله تعالى يجوز إطلاقه عليه عند الغزاليّ كما تقدم.

(٤) تاج العروس باختصار (٣/ ٢٢٣).

وزن، ويُراد بها ما يُرى في شعاع الشمس الداخل في النافذة، قالوا الذر النمل الأحمر الصغير الواحدة ذرة.

فالعرش أجزاؤه كثيرة والذرة أجزاؤها قليلة، فلا يتوهمْ متوهم غافلٌ عن تنزيه الله تعالى أن مرادهم بنفي المحدودية عن الله أنه شيء لا تُحصى أجزاؤه كالعرش وأنه ليس شيئًا صغيرًا قليلَ الأجزاء بحيث يدخل تحت الحصر. فينبغي الاهتمام ببيان هذه العبارة لطلاب العلم على الوجه الذي ينفي عنهم توَهُّمَ المعنى الفاسد المذكور لأنه قد يتوهم بعض الجهال إذا قيل الله ليس له حدٌّ أو ليس بمحدود أن معناه جِرم كبير، واعتقاد الجِرم في الله كفر فمن اعتقده جِرمًا صغيرًا أو اعتقده جِرمًا كبيرًا كالعرش أو أوسعَ منه فهو جاهل بالله غيرُ عارف بربه.

فالله تعالى منزه عن الحدود أي لا يجوز عليه عقلًا ولا شرعًا أن يكون له حدٌّ، ولا يجوز أن يقال إن له حدّا لا نعلمه بل هو يعلمه[1] كما قال بعض المجسمة من الحنابلة من أسلاف ابن تيمية، وذلك لأن المحدود يحتاج إلى من حدّه والمحتاج إلى غيره محدَثٌ والمحدَثُ لا يكون إلٰهًا لأن الإلٰه من شرطه الأزلية والقِدم.

---

(١) ابن تيمية يقول الله له حد لا نعلمه هو يعلمه جعل الله كالعرش (انظر كتابه الموافقة ٢/ ٢٩ - ٣٠) وكتابه بيان تلبيس الجهمية (١٥/ ٤٢٧). نقله ابن تيمية عن المجسم أبي سعيد الدارمي ووافقه على ذلك. بعد هذا كيف يكون مسلمًا!! ما أسخف عقله ساوى الله بالعرش فقال الله له حد لا نعلمه هو يعلمه كما أن العرش له حد لا نعلمه يعلمه الله.

ويكفي لنفي الحد والحجم عن الله تعالى من حيث النص الشرعي قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى] لأنه لو كان حجمًا لكان له أمثال لا تحصى وهذا من الأوليَّات في مفهومات هذه الآية، لأن الشيء ذُكر في الآية في معرض النفي فيشمل كل ما سواه من حجم كثيف وحجم لطيف، فقول مشبهة العصر إن معنى الآية ليس له مِثلٌ فيما نعرفه زيغٌ من القول لا يُلتفت إليه.

قال المؤلف رحمه الله: ولا مَعدودٍ.

الشرح أنه ليس ذا عدد وكثرة يعني أن الله منزه عن الكمية المتصلة والمنفصلة لأن الكمية المتصلة تقتضي التركيب كالمقادير والكمية المنفصلة تقتضي التعدد كالأفراد المتعددة وكلا ذلك مستحيل على الله، ويعبّر بعضهم بالكمّ المتصل والكمّ المنفصل، ثم فسروا الكمَّ المتصل بتعدد الذات والكمَّ المنفصل بوجود ذات يشبه ذاته.

قال المؤلف رحمه الله: ولا مُتَبَعّضٍ ولا مُتَجَزّئ.

الشرح أنه ليس ذا أبعاض ولا أجزاء.

قال المؤلف رحمه الله: ولا مُتَركِّبٍ.

الشرح أنه تبارك وتعالى منزه عن أن يكون متركبًا من أجزاء لأن هذا يوجب الاحتياج المنافي للقدم، فما له أجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبًا وباعتبارِ انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.

فائدة قال سيف الدين الآمدي في كتاب غاية المرام في علم

الكلام ما نصه[1]: «فالرأي الحق والسبيل الصدق والأقرب إلى التحقيق أن يقال لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها إما أن تُوجب له نقصًا أو كمالًا أو لا نقص ولا كمال لا جائزٌ أن يقال بكونها غيرَ موجبة للكمال ولا النقصان فإن وجودَ الشيء بالنسبة إلى نفسه أشرفُ له من عدمه، فما اتصف بوجود الشيء له وهو مما لا يوجب فوات الموصوف ولا فوات كمال له وبالجملة لا يوجب له نقصًا فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه لضرورة كون العدم في نفسه مشروفًا بالنسبة إلى مقابله من الوجود والوجود أشرف منه، وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجِب له في ذاته نقصًا تكون نسبة الوجودِ إليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابِله من العدم، ولا مَحالة أن كانت نسبته إلى وجود ذلك الوصف أشرفَ منه بالنسبة إلى عدمه، ولا جائز أن يقال إنها موجبة لكماله وإلا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون البارئ ناقصًا محتاجًا إلى ناحية كمال في حال عدمها، فبقي أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات، ومحال أن يكون الخالق مشروفًا أو ناقصًا بالنسبة إلى المخلوق ولا من جهة ما كما مضى» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ولا مُتَنَاهٍ.

الشرح ذلك لأن التناهي من صفات المقادير والأعداد والله متعال عن ذلك فهو منزه عن التناهي.

---

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص/ ١٩١ - ١٩٢).

قال المؤلف رحمه الله: ولا يُوصَفُ بالمَاهِيَّةِ.

الشرح أنه تعالى لا يوصف بالمجانسة للأشياء وذلك مأخوذ من قولهم ما هو أي من أي جنس هو.

قال المؤلف رحمه الله: ولا بالكَيفِيَّةِ.

الشرح أن الله تعالى منزه عن الكيفية، ومراده بالكيفية ما كان من نحو اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مما هو من صفات الأجسام وتوابع التركيب.

قال نُعيم بن حماد ما نصه[1]: «من شَبَّه الله بشىء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر» اهـ، وقال الحافظ إسحاق بن راهويه[2]: «من وصف الله فشبه صفاتهِ بصفاتِ أحد من خلق الله فهو كافر بالله العظيم» اهـ، وقال الإمام الطحاوي في عقيدته التي سماها ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة[3]: «ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر» اهـ أي أن من وصف الله تعالى بوصف من أوصاف البشر فقد كفر لإثباته المماثلة بينه تعالى وبين خلقه وذلك منفيٌّ بالنص وهو قوله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى] وبالقضية العقلية وهي أنه لو كان متصفًا بصفة من أوصاف البشر لكان يجوز عليه ما يجوز على البشر من حدوث وفناء وتطور وتغير ونحو ذلك، ومن

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٨٧).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٨٨).
(٣) العقيدة الطحاوية مع شرحها إظهار العقيدة السنية (ص/ ١٢٤).

جاز عليه ذلك فلا يصلح أن يكون مكوِّنًا للحادثات، تعالى الله عن ذلك.

وحكي عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أنه قال(١): «من انتهض لمعرفة مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مُشَبّه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد» اهـ.

ونقل الحافظ البيهقي في الأسماء والصفات عن الحافظ المحدث الفقيه أبي سليمان الخطابي أنه قال(٢): «إن الذي يجب علينا وعلى كل مسلم أن يعلمه أن ربنا ليس بذي صورة ولا هيئة فإن الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية» اهـ.

قال الإمام البيهقي في كتابه الأسماء والصفات في نفي الوصف بالحركة والسكون عن الله تعالى ما نصه(٣): «الله تعالى لا يوصف بالحركة لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون وكلاهما من أعراض الحدث وأوصاف المخلوقين، والله تبارك وتعالى متعال عنهما ليس كمثله شيء» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يتمكّن في مكان.

الشرح أن الله منزه عن التمكن في مكان لأن التمكن عبارة

---

(١) أورده الإمام أحمد الرفاعي في البرهان المؤيد (ص/٢٣).
(٢) الأسماء والصفات (ص/٢٩٦).
(٣) الأسماء والصفات (ص/٤٥٤ - ٤٥٥).

عن نفوذ بُعد في بُعد ءاخر متوهَّم أو متحقَّق يسمونه المكان، والبُعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزؤ.

والدليل على ذلك أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزمُ قدمُ الحيز أوْ لا فيكون محلًّا للحوادث وكلا ذلك مستحيل، وأيضًا إما أن يساويَ الحيز أو ينقصَ عنه فيكون متناهيًا أو يزيدَ عليه فيكون متجزئًا، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا عُلْوٍ ولا سُفلٍ ولا غيرِهما لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفسُ الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شىء.

ثم إن بعض المجسمة إذا أُثبت لهم برهان وجوب تنزهه تعالى عن المكان يقول جهة العُلْوِ غير جهة السفل جهة السفل نقص عليه يجب تنزيهه عنها وأما جهة العُلْوِ فكمال ولا يدل العقل على نفيها عن الله». فالجواب أن يقال لهم الجهات كلها لا تقتضي الكمال في حد ذاتها لأن الشأن ليس في علو المكان بل الشأنُ في علو القدر، بل قد يختص الشخص من البشر بالمكان العالي ومن هو أعلى منه قدرًا يكون في المكان المنخفض ويحصل ذلك للسلاطين فإن حرسهم يكونون في مكان عالٍ وهم أسفلَ منهم فلم يكن في علو الجهة وعلو المكان شأن، ثم الأنبياء مستقرهم في الدنيا الأرض وفي الآخرة الجنة وهم أعلى قدرًا من الملائكة الحافين حول العرش والذين هم في أعلى من مستقر الأنبياء من حيث الجهة وكون مستقر أولئك حملة العرش فوق مستقر الأنبياء من حيث

الجهة لم يكن دليلًا على أنهم أكمل من الأنبياء بل ولا يساوونهم.

ثم الخلاء وهو هذا الفراغ عند أهل الحق يتناهى ليس وراء العالم فراغ لا نهاية له فهو مستحيل، وكذلك القول بأن وراء العالم أجرامًا متواصلة بلا نهاية مستحيل أيضًا، وإن أهل الحق لا يثبتون هذا ولا يثبتون هذا، بل يقولون وراء العالم لا يوجد فراغٌ لا متناه ولا أجرامٌ لا متناهية انتهت الأجسام والأعراض بانتهاء حد العالم انتهى الخلاء والملاء. والملاء هو الجِرم المتواصل.

فصل
في الاستدلال على نفي الحركة والسكون والاتصال بالعالم والانفصال عنه ومحاذاة شيء من الخلق عن الله سبحانه بنقول من مشاهير المذاهب الأربعة

ادعت المجسمة ومنهم الوهابية أن الله تعالى ليس داخل العالم بل هو خارج العالم مقلدين بذلك سلفهم ابن تيمية فهو يقول في الرسالة التدمرية ما نصه(١): «فيقال لمن نفى الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق فالله ليس داخلًا في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات» اهـ.

فالجواب أن يقال الله تعالى نفى عن نفسه المماثلة لشيء بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴿١١﴾﴾، أطلق نفي مماثلة شيء من الخلق له ولم يخص شيئًا دون شيء، فبناءً على ذلك نقول لو كان الله تعالى متصلًا بشيء من الخلق لكان له أمثالٌ لا تُحصى ولو كان منفصلًا عن شيء من المخلوقات لكان له أمثال لا تحصى، ولو كان متحركًا لكان له أمثالٌ، ولو كان ساكنًا لكان له أمثال، ولو كان ساكنًا وقتًا ومتحركًا وقتًا لكان له أمثال لا تحصى، ولو كان له حد أي كميةٌ لكان له أمثال لا تحصى، فأفهمنا الله تعالى بهذه الآية أنه منزه عن هذه الأوصاف. فإن قيل لو كان الله تعالى منتفيًا عنه هذه الأوصاف لم يكن موجودًا

(١) الرسالة التدمرية (ص/٤٦).

إذ لا يُمكن تصوره فالجواب ليس من شرط الوجود أن يمكننا تصورُه، ففي المخلوق ما لا يمكن تصورُه وهو الوقت الذي لم يكن فيه نور ولا ظلام، والإيمان بذلك واجب لقول الله تعالى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۝١﴾ [سورة الانعام] أي أوجد الظلمات والنور بعد أن كانا معدومين وذلك أن أولَ المخلوقات الماءُ والعرشُ ثم القلمُ واللوحُ بدليل حديث عِمران بن حصين[1] رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**كان الله ولم يكن شىء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شىء**» والذكر هو اللوح المحفوظ. وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أول ما خلق الله تعالى القلم فقال له اكتب فقال وما أكتب فجرى القلم بما كان وما يكون**»[2]. فنعلم من الحديثين أن النور والظلام لم يكونا قبل الأربعة إنما وجدا بعدها، ولا يمكن لأحد أن يتصور هيئة وقت ليس فيه نور ولا ظلام وإنما يتصور العقل وقتًا يوجد فيه أحدُهما دون الآخر. نقول كذلك يصح وجود الله تعالى مع انتفاء هذه الأوصاف كلها عنه فمن هنا قال أئمة أهل السنة كالإمام أحمد بن حنبل والإمام ذي النون المصري وغيرهما «مهما تصورت ببالك فالله بخلاف ذلك» روى ذلك الحافظُ ابنُ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٣).

(٢) رواه البيهقي في السنن (٩/ ٣)، والطيالسي بنحوه في مسنده (ص/ ٧٩).

عساكر الدمشقي[١] عن الإمام ذي النون المصري، ورواه عن الإمام أحمد بن حنبل أبو الفضل التميمي في كتابه اعتقاد الإمام المبَجّل أحمد بن حنبل[٢] وفي معناه قول ابن عباس رضي الله عنهما: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله». رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات[٣] بإسناد جيد[٤] لأنه لا يمكن تصوير الله في النفس، ونص على ذلك - أي على نفي الاتصال والانفصال عن الله - جماعة من علماء المذاهب الأربعة منهم الإمام الجليل أبو سعيد المتولي[٥] أحد أصحاب الوجوه في مذهب الشافعي وهم الطبقة التي تلي الإمام الشافعي، ثم النووي[٦] وابن حجر الهيتمي[٧] وغيرهما على ذلك، ومن المالكية سيدي أبو عبد الله محمد بن جلال[٨] والعالم محمد بن أحمد ميّارة[٩] وغيرهما، ومنهم من الحنفية أبو المعين النسفي[١٠] والعالم الشهير محمود بن أحمد القونوي شارح العقيدة الطحاوية[١١]

(١) تاريخ مدينة دمشق (١٧/ ٤٠٤).
(٢) العقيدة لأحمد بن حنبل (ص/ ١١٦).
(٣) الأسماء والصفات (ص/ ٤٢٠).
(٤) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٣٨٣): «موقوف وسنده جيد».
(٥) نقله النووي في روضة الطالبين (١٠/ ٦٤).
(٦) روضة الطالبين (١٠/ ٦٤).
(٧) الإعلام بقواطع الإسلام (ص/ ٣٥١).
(٨) نقله ميارة المالكي في الدر الثمين (ص/ ٣٧ - ٣٨).
(٩) الدر الثمين (ص/ ٣٧ - ٣٨).
(١٠) تبصرة الأدلة (١/ ١٧٦ - ١٧٧).
(١١) القلائد شرح العقائد (ص/ ١١٩ - ١٢٠).

وغيرهما بل ذلك يفهم من قول الطحاوي: «تعالى - يعني الله - عن الحدود والغايات» لأن الشيء الذي لا كمية له لا يصح في حقه الاتصال والانفصال، ومن الحنابلة الحافظ أبو الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي[١] وغيره بل قول الطحاوي المذكور هو نقلٌ عن السلف كلهم وفيه تنزيه الله عن الاتصال والانفصال لنقله عنهم نفي الحد عن الله والحد هو الكمية أي الجِرْمُ وأصغر جرم هو الذي يُسَمَّى جوهرًا في اصطلاح علماء التوحيد وهو أصغر كمية، وهو في نهاية القِلّة بحيث لا يقبل الانقسام[٢]، سُمّي جوهرًا لأنه أصل الجسم والجوهر في اللغة الأصل كما قال الحافظ اللغوي مرتضى الزبيدي[٣]، ويقال في اصطلاحهم لما زاد على ذلك جسم، ومن ليس له كمية لا يوصف بالاتصال والانفصال[٤].

---

(١) دفع شبه التشبيه (ص/ ١٣٠).

(٢) الجوهر الفرد أصغر من الذر. الذر العيون تراه وهو هذا الذي يرى عند دخول الشمس من النافذة عندما تدخل الشمس من النافذة ترى أجزاء صغيرة، الجوهر الفرد أصغر من هذه الأجزاء لا تراه العين إلا أن يكون من طريق الكرامة. حين ينضم إليه جواهر أُخر يصير له طول وعرض وعمق فيسمى المجموع جسمًا ويقبل القسمة هذا على تعريف بعضهم للجسم. (الشارح)

(٣) إتحاف السادة المتقين (٢/ ٩٩).

(٤) الله تعالى بما أنه ليس حجمًا بالمرة لا يوصف بأنه متصل بالعالم ولا أنه منفصل عن العالم بالمسافة لا يقال بأن بينه وبين العالم فراغًا لأن الأجسام هي التي تكون متصلة وتكون منفصلة والله ليس جسمًا. من أثبت له الاتصال وصفه بصفة الخلق ومن أثبت له الانفصال وصفه بصفة الخلق فوجب أن يُنزه عن الاتصال والانفصال. (الشارح)

فإذا تقرر هذا فلا يُهَولنَّكُم قولُ المشبهة إن القولَ بأن الله موجود من غير أن يكون متّصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه ولا داخله ولا خارجه نفي لوجود الله، فيقال لهم هذه شبهة بنيتموها على أصل غير صحيح وهو أنكم جعلتم شرطَ الوجود أن يكون الشيءُ له اتصالٌ أو انفصالٌ وأن يكون داخلَ العالم أو خارجَه، فالمشبهة يعترفون أن الله كان موجودًا قبل العالم لا داخلَه ولا خارجَه، قال أهل السنة كذلك بعد أن خلق العالم هو موجود كما كان لا داخلَ العالم ولا خارجَه فبهذا تكون قد بطَلَت شبهتهم وتمويهُهُم[١].

ومن غباوة العقل ما نقله ابن تيمية[٢] عن بعض رؤوس المشبهة وهو عثمان بن سعيد الدارمي أن شرط الحي الحركة مستحسنًا له غير مستنكر، ويكفي قول الله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

---

(١) ليس من شرط الوجود الاتصالُ والانفصالُ. الله كان موجودًا قبل المَلَاءِ والفراغ قبل هذا الفراغ الذي بين الأرض والسماء وبين كل سماء وسماء وبين السماء السابعةَ والعرش. قبل هذا كلّه وبعدَ أن خلق الأرض والسمٰوات هو ليس متصلًا ولا منفصلًا وليس داخلَ العالم ولا خارجَه. هذه عقيدة أهل السنة مهما تصورت ببالك فالله بخلاف ذلك. إن خطر للمسلم الاتصالُ يطرده وإن خطر له الانفصال يَطرده. نحن الآن متصلون بالأرض والنجومُ والشمسُ والقمرُ ليست مثلنا بل هي في الفراغ. الفراغ الذي هي فيه مكانُها. ليس من شرط المكان أن يكون الحجم متصلًا بشيء صُلب بل ما يحوي الشيءَ هو مكانه. الشمس مثلًا والقمر والنجوم تسبح في الفراغ هذا الفراغ الذي هي تسبح فيه هو مكانُها، ونور الشمس له مدار نصف اليوم مدارٌ للنور ونصف اليوم مدارٌ للظلام يَسبَحان في هذا الفراغ. النور يكون هنا في هذا الجزء من الأرض ثم ينتقل إلى غيره فيأتي الظلامُ فَيَحُل ويسبحُ في هذا الجزء الذي كان النور يسبح فيه. (الشارح)

(٢) انظر كتابه الموافقة (٢/ ٢٦).

شَىۡءٌ ﴿١١﴾ في نفي الاتصال بالعالم عن الله ونفي الحركة والسكون عنه تعالى ونفي الانفصال عنه والكون داخله أو خارجه، وذلك لأن العالَمَ جوهرٌ وعرض والجوهرُ إما جِرم كثيف وإما جِرم لطيف، والأول كالإنسان والجمادات والثاني كالنور والظلام والريح، والعَرَضُ صفات الجوهر كالحركة والسكون، ولو كان الله تعالى جوهرًا يتحيز كالإنسان لكان له أمثال، وكذلك لو كان متصلًا أو منفصلًا لكان له أمثال في خلقه، ولو كان داخل العالم لكان مَحويًّا بالعالم ومظروفًا وذلك يقتضي إثبات الكمية لله تعالى ولو كان كذلك لكان له أمثال في خلقه، ولو كان خارجَ العالم لكان محاذيًا للعالم بقدر العالم أو أصغر أو أكبر منه وذلك يقتضي تقدير ذات الله ويؤدي إلى إثبات الجزء له تعالى وذلك ينافي الأزلية والقدم، والله تبارك وتعالى هو الذي جعل خلقه على مقاديرَ مختلفة ولو كان له مقدار لكان له أمثال في خلقه. وبعبارة أخرى يقال كل شيء له مقدار فهو مخلوق حادث يحتاج إلى من جعله على ذلك المقدار كالإنسان له مقدارٌ أربعةُ أذرع طولا وذراعٌ عَرضًا فهو بحاجة لمن جعله على ذلك المقدار وكالشمس لها كمية يعلمها الله فهي محتاجة إلى من خصصها بتلك الكمية وكالأرض والسماءِ والعرشِ كلٌّ له كمية فالله لا تكون له كمية لا صغيرةٌ ولا كبيرةٌ.

وقد نص الإمام المحدث الحافظ المفسر عبد الرحمٰن بن الجوزي الحنبلي على نفي التحيز في المكان والاتصال والانفصال والاجتماع والافتراق عن الله تعالى فقال في كتابه

دفع شُبَهِ التشبيه[1] يحكي قولَ المجَسّم الحنبلي ابنِ الزاغوني قال - يعني ابنَ الزاغوني المجسم -: «وقد ثبت أن الأماكن ليست في ذاته ولا ذاتُه فيها فثبت انفصاله عنها ولا بد من شيء يحصل به الفصل، فلما قال ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ علمنا اختصاصه بتلك الجهة، قال ابن الزاغوني: ولا بد أن يكون لذاته نهايةٌ وغاية يعلمها. قلتُ هذا رجلٌ لا يدري ما يقول لأنه إذا قَدَّر غايةً وفصلًا بين الخالق والمخلوق فقد حدَّده وأقرَّ بأنه جسم وهو يقول في كتابه إنه ليس بجوهر لأن الجوهرَ ما تحيّز ثم يُثبت له مكانًا يتحيز فيه.

قلت: وهذا كلام جَهلٍ من قائله وتشبيهٌ محضٌ فما عَرف هذا الشيخُ ما يجب للخالق وما يستحيل عليه فإن وجودَه تعالى ليس كوجود الجواهر والأجسام التي لا بُدَّ لها من حيز، والتحتُ والفوقُ إنما يكون فيما يُقابَلُ ويحاذَى، ومن ضرورة المحاذِي أن يكون أكبرَ من المحاذَى أو أصغرَ أو مثلَه وأن هذا ومثلَه إنما يكون في الأجسام، وكلُّ ما يُحاذِي الأجسامَ يجوز أن يَمسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتُها فهو حادث إذ قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولُها للمباينة والمماسةِ، فإن أجازوا هذا عليه قالوا بجواز حدوثه وإن منعوا جوازَ هذا عليه[2] لم يبق لنا طريق لإثبات حَدَث الجواهر، ومتى قدَّرنا مستغنيًا عن المحل والحيز ومحتاجًا إلى الحيز ثم

---

(١) دفع شبه التشبيه (ص/١٢٩ - ١٣٥).

(٢) أي أثبتوا المماسة ومنعوا الحدوث.

قلنا إما أن يكونا متجاورَين أو متباينين كان ذلك محالًا فإن التجاور والتباينَ من لوازم التَّحيز في المتحيّزات، وقد ثبت أن الاجتماع والافتراق من لوازم المتحيّز، والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز لأنه لو كان متحيزًا لم يخل إما أن يكون ساكنًا في حيّزهِ أو متحركًا عنه، ولا يجوز أن يُوصف بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق، وما جاورَ أو باينَ فقد تناهى ذاتًا والمتناهي إذا خص بمقدار استدعى مُخصّصًا، وكذا ينبغي أن يُقال ليس بداخلٍ في العالم وليس بخارج منه لأن الدخول والخروجَ من لوازم المتحيزات وهما كالحركة والسكون وسائرِ الأعراض التي تختصُّ بالأجرام.

وأما قولهم خَلقَ الأماكن لا في ذاته فثبتَ انفصاله عنها قلنا: ذاته تعالى لا يَقبل أن يُخلَق فيه شيء ولا أن يَحُلَّ فيه شيء» قال: «وقد حملهم الحِسُّ على التشبيه والتخليط حتى قال بعضهم إنما ذَكَر الاستواء على العرش لأنه أقربُ الموجودات إليه وهذا جهل أيضًا لأن قربَ المسافة لا يُتصور إلا في حق الجسم، وقال بعضهم جهة العرش تحاذي ما يقابله من الذات ولا تحاذي جميعَ الذات وهذا صريح في التجسيم والتبعيض ويَعِزُّ علينا كيف يُنْسَبُ هذا القائل إلى مذهبنا. واحتج بعضُهم بأنه على العرش بقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴿١٠﴾﴾ [سورة فاطر] وبقوله ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴿١٨﴾﴾ [سورة الأنعام] وجعلوا ذلك فوقيةً حِسيةً ونَسُوا أن الفوقية الحسية إنما تكون لجسم أو جوهر وأن الفوقية قد تُطلق لعلو المرتبة فيقال

فلان فوق فلان، ثم إنه كما قال ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴿١٨﴾﴾ قال ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ ﴿٤﴾﴾ فمَن حَمَلها على العلم حَمَل خصمُه الاستواءَ على القهر» قال «وذهبت طائفة إلى أن الله تعالى على عرشه وقد ملأهُ والأشْبَه أنه مماس للعرش والكرسيُّ موضِعُ قدميه، قلت: المماسة إنما تقع بين جسمين، وما أبقى هذا في التجسيم بقية» انتهى كلام ابن الجوزي ولقد أجاد وشفى وكفى.

وقال الإمام المحدّث الفقيه الشافعي أبو منصور البغدادي[١] الذي وصفه ابن حجر بأنه الإمام الكبير إمام أصحابنا أي الشافعية وهو من جملة مشايخ البيهقي: «وأجمعَ أصحابُنا على إحالة القول بأنه في مكان أو في كل مكان ولم يجيزوا عليه مماسة ولا ملاقاة بوجه من الوجوه، ولكن اختلفت عباراتهم في ذلك فقال أبو الحسن الأشعري إن الله عز وجل لا يجوز أن يقال إنه في مكان ولا يقال إنه مباين للعالم[٢] ولا إنه في جوفِ العالم لأن قولَنا إنه في العالم يقتضي أن يكون محدودًا متناهيًا وقولَنا إنه مباينٌ له وخارجٌ عنه يقتضي أن يكون بينه وبين العالم مسافة والمسافة مكان[٣] وقد أطلقنا القول بأنه غير مماس لمكان». انتهى.

---

(١) تفسير الأسماء والصفات (ص/ ١٥١)، مخطوط.

(٢) أي لا يقال مباين للعالم بمعنى أنه بين الله وبين العالم مسافة أما مباين للعالم بمعنى أنه غير مشابه فيقال. (الشارح).

(٣) فظهر بذلك سخافة عقول الوهابية حيث قالوا هو في جهة فوق العرش حيث لا مكان.

وقال العلامة محمد بن أحمد المشهور بميَّارة المالكي[1] في كتابه الدر الثمين ما نصه: «مسألة سئل الإمام العالم أبو عبد الله سيدي محمد بن جلال هل يقال المولى تبارك وتعالى لا داخلَ العالم ولا خارجَ العالم فأجاب السائلَ: هكذا نسمعه من بعض شيوخنا، واعترضه بعضُهم بأن هذا رفعٌ للنقيضين، وقال بعض فقهائنا في هذه المسألة هو الكل أي الذي قام به كل شيء وزعم أنه للإمام الغزالي، وأجاب بعضهم أن هذا السؤال مُعضِل ولا يجوز السؤال عنه، وزعم أن ابن مِقْلاش هكذا أجاب عنه في شرحه على الرسالة[2] فأجاب بأنَّا نقول ذلك ونجزم به ونعتقد أنه لا داخلَ العالم ولا خارجَ العالم والعجز عن الإدراك إدْراك لقيام الدلائل الواضحة على ذلك عقلًا ونقلًا، أما النقل فالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [سورة الشورى] فلو كان في العالم أو خارجًا عنه لكان مُماثلًا[3]، وبيان الملازمة واضح أما في الأول فلأنه إن كان فيه صار من جنسه فيجب له ما وجب له، وأما الثاني فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله وانفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك كلُّه يؤدي لافتقاره إلى مخصص[4].

---

(١) الدر الثمين (ص/ ٣٧ - ٣٨).

(٢) أي رسالة ابن أبي زيد.

(٣) لأنه على كلا القولين يلزم أن يكون له مثلٌ وذلك باطل وما أدى إلى الباطل باطل (الشارح).

(٤) لو قيل إنه بمسافة فإما أن تكون المسافة بعيدةً أو قصيرةً وعلى كلا الحالين يستلزم هذا أن يكون لله مخصّص خصصه بمسافة بعيدة=

وأما السنة فقوله ﷺ: **«كان الله ولا شيء معه»**[(١)].

وأما الإجماع فأجمع أهل الحق قاطبةً على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوقَ له ولا تحتَ ولا يمينَ ولا شمالَ ولا أمامَ ولا خلفَ.

وأما العقل فقد اتضح لك اتضاحًا كليًّا مما مر في بيان الملازمة في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۝١١﴾، والاعتراضُ بأنه رفع للنقيضين ساقط ولأن التناقض إنما يعتبر حيث يتصف المحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه، وأما حيث لا يصح تواردهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلًا الحائط لا أعمى ولا بصير[(٢)]، فلا تناقض لصدق النقيضين فيه لعدم قبوله لهما على البدلية[(٣)] وكما يقال في البارئ أيضًا لا فوقَ ولا تحتَ وقس على ذلك. وقول من قال إنه الكل زاعمًا أنه للغزالي فقضيةٌ تنحو منحى الفلسفة أخذ بها بعض المتصوفة وذلك بعيد من اللفظ. وما أجاب به بعضهم أنه مُعضِل لا يجوز السؤال عنه ليس كما زعم لوضوح الدليل على ذلك وإن صح ذلك عن ابن مِقلاش فلا يُلتفت إليه في هذا لعدم إتقانه طريقَ المتكلمين إذ كثير من الفقهاء ليس له خبرة به فضلًا عن إتقانه» اهـ.

= أو قصيرة والله لا يجوز أن يكون له مخَصّص لأن ما يحتاج إلى مخصص فهو حادث (الشارح).

(١) هذا أيضًا دليل على أن الله يستحيل أن يكون داخل العالم أو خارج العالم (الشارح).

(٢) كما يصح أن يقال فيه لا عالم ولا جاهل. (الشارح).

(٣) بخلافه في الإنسان فإنه يصح نفي العلم عنه مع وصفه بالجهل كما يصح نفي الجهل عنه مع وصفه بالعلم لأن الإنسان يقبل أحدَ هذين الأمرين بدلَ الآخر أما لو قيل لا عالمٌ ولا جاهلٌ لكان فيه رفع للنقيضين (الشارح).

وقال النووي الشافعي ما نصه[١]: «وتحصل الردة بالقول الذي هو كفر سواء صدر عن اعتقاد أو عنادٍ أو استهزاء هذا قولٌ جملي وأما التفصيل فقال المتولي من اعتقد قدم العالم أو حدوث الصانع أو نفى ما هو ثابت للقديم بالإجماع ككونه عالمًا قادرًا أو أثبت ما هو منفيٌّ عنه بالإجماع كالألوان أو أثبت له الاتصال والانفصال كان كافرًا»[٢] اهـ.

وممن قال بنفي الاتصال والانفصال بالعالم عن الله تعالى الغزالي قال ابن حجر الهيتمي الشافعي في كتابه «الإعلام بقواطع الإسلام» في شرح كلام للغزالي ما نصه[٣]: «ومن ثَمَّ قال الغزالي معناه أن مصححَ الاتصال والانفصال الجسميةُ والتحيز وهو محالٌ - على البارئ - فانفك عن الضدين كما أن الجمادَ لا هو عالم ولا جاهل لأن مُصَحّحَ العلم هو الحياة فإذا انتفتِ الحياة انتفى الضدان» اهـ.

وقال الشيخ أبو المعين ميمون بن محمد النسَفي الحنفي

---

(١) روضة الطالبين (١٠/ ٦٤).

(٢) هذا يَردُّ بعض ما في كتب المتأخرين من الشافعية ككتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص/١٥٧) مِن تركِ تكفير المجسمة والمعتزلة وغيرهم ممن هم من أهل القبلة صورةً أما المتقدمون فإنهم جازمون بتكفير المجسمة والمعتزلة من أهل البدع الاعتقادية. ونقل القاضي حسين وهو من متقدمي أصحاب الشافعي أن الشافعي كَفَّر هؤلاء وهذا هو الصواب. وكذلك أبطلوا الاقتداء بالصلاة بهم على خلاف ما ذكره كثيرٌ من المتأخرين في مؤلفاتهم كابن حجر والرملي والشربيني ممن ليس بينهم واحدٌ من مجتهدي المذهب أي أصحابِ الوجوه فكلامُهم باطل لا يلتفت إليه. (الشارح).

(٣) الإعلام بقواطع الإسلام (ص/ ٣٥١).

لسانُ المتكلمين في تبصرةِ الأدلة[١] في رد قولِ المشبهة إنه تعالى لما كان موجودًا إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارج العالم وليسَ بداخلِ العالم فكان خارجًا منه وهذا يوجبُ كونَه بجهة منه قال: «والجوابُ عن هذا الكلام على نحو ما أجبنا عن الشبهة المتقدمة أنَّ الموصوف بالدخول والخروج هو الجسمُ المتَبعّضُ المتجزئ، فأما ما لا تبعض له ولا تجزؤ فلا يُوصف بكونهِ داخلًا ولا خارجًا» اهـ.

ثم قال[٢] في إبطال قول المشبهة لما كان الله تعالى موجودًا إما ان يكون مُماسّا للعالم أو مباينًا عنه وأيُّهما كان ففيه إثباتُ الجهة إذ ما ذُكرَ مِن وَصف الجسم وقد قامت الدّلالةُ على بطلانِ كونهِ جسمًا ألا ترى أن العَرَضَ لا يوصف بكونِه مُماسّا للجوهر ولا مباينًا له قال: «وهذا كله لبيان أن ما يزعمون ليس من لواحِق الوجودِ بل هو من لواحِقِ التبعُضِ والتجزيء والتناهي وهي كلُها محالٌ على القديم تعالى» اهـ.

يعني أنه ليس من شرط الموجودِ كونُ غيره مماسًّا له أو مُباينًا أو متصلًا به أو منفصلًا عنه أو داخلًا فيه أو خارجًا عنه إنما هذا من شرط التبعض والتجزئ والتناهي وذلك كلُّه محالٌ على القديم تعالى.

وقال العلامة البَيَاضي الحنفي في إشارات المَرَام[٣] ممزوجًا

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٧٦ - ١٧٧).
(٢) تبصرة الأدلة (١/ ١٧٧).
(٣) إشارات المرام (ص/ ١٩٧ - ١٩٨).

بالمتن[١] ما نصه: «الخامس ما أشار إليه «وقال في الفقه الأبسط كان الله تعالى ولا مكان كان قبل أن يخلُق الخلقَ كان ولم يكن أينٌ» أي مكان «ولا خَلقٌ ولا شيءٌ وَهُوَ خَالِقُ كُلّ شيء» مُوجِدٌ له بعد العدم فلا يكون شيءٌ من المكان والجهة قديمًا وفيه إشارات:

الأولى الاستدلال بأنه تعالى لو كان في مكان وجهة لزم قِدمَهُما وأن يكون تعالى جسمًا لأن المكان هو الفراغ الذي يشغَلُه الجسم، والجهة اسمٌ لمنتَهى مأخَذِ الإشارةِ ومقصِدِ المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسماني، وكل ذلك مستحيل كما مر بيانه وإليه أشار بقوله: «كان ولم يكن أينٌ ولا خَلْقٌ ولا شيءٌ وهو خالق كل شيء» وبطل ما ظنه ابن تيمية منهم[٢] من قِدَمِ العرش كما في شرح العَضُدِيَّة[٣].

الثانية الجواب بأن لا يكون البارئ تعالى داخل العالم لامتناع أن يكون الخالق داخلًا في الأشياء المخلوقة ولا خارجًا عنه بأن يكون في جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات وتحقق الأمكنة والجهات[٤]، وإليه أشار بقوله «هو خالق كل شيء» وهو خروج عن الموهوم دون المعقول[٥].

---

(١) أي ممزوجًا بكلام الإمام أبي حنيفة لأن هذا الكتابَ ألفه شرحًا لكلام أبي حنيفة في رسائله (الشارح).

(٢) أي من المجسمة.

(٣) شرح العضدية (ص/١٣).

(٤) أي قبل وجودها (الشارح).

(٥) أي أن نفي الاتصال والانفصال عن الله خروج عن الموهوم وليس خروجًا عن دليل العقل والعبرةُ بدليل العقل لا بالوهم لا سيما أن الله لا يدركه الوهم.

الثالثة الجواب بأن كونَ القائم بنفسه هو المتحيز بالذات غير مسلَّم بل هو المستغني عن محل يقوم به كما في شرح المواقف[(١)] وإليه لوح بقوله كان الله ولا مكان».

السادس: ما أشار إليه بقوله فيه «وأنه تعالى يدعى من أعلى» للإشارة إلى ما هو وصف للمدعوّ تعالى من نعوت الجلال وصفات الكبرياء والألوهية والاستغناء «لا من أسفلٍ لأن الأسفل» أي الإشارةَ إليه «ليس من وصف الربوبية والألوهية» والكبرياء والفوقية بالاستيلاء «في شيء» فأشار إلى الجواب بأن رفع الأيدي عند الدعاء إلى جهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السمٰوات العُلى بل لكونها قِبلَة الدعاء إذ منها يُتوقع الخيرات ويُستنزل البركات لقوله تعالى ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾[(٢)] [سورة الذاريات] مع الإشارة إلى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء وكونه تعالى فوق عباده بالقهر والاستيلاء وإلى الجواب بمنع حمل ما ورد في الآيات والأحاديث على الاستقرار والتمكن ومنع رفع الأيدي لاعتقاده[(٣)] بل كلُّ ذلك بالمعنى الذي ذكرنا ههنا وهو الذي لا يُنافي وصفَ الكبرياء ولا يتطرقُ إليه سِمَاتُ الحُدوث والفناء

---

(١) شرح المواقف (٨/ ٢٧).

(٢) في تفسير الطبري جامع البيان (م١٣/ ج٢٦/ ص٢٠٥) وغيره معناه الثلجُ والمطر بهما تُخرِجُ الأرض رزَقكم وقُوتَكم من الطعام والثمار وغير ذلك، وسُمي المطرُ سماء لأنه من السماء ينزل قال الشاعر:

إذا سقطَ السماءُ بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غِضَابَا اهـ

(٣) أي منع حمل رفع الأيدي في الدعاء على اعتقاد الجهة.

كما أشار إليه بقوله فيه[١] «وعليه»[٢] أي يُخرَّجُ على أنه يدعى من أعلى، ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء «ما روي في الحديث أن رجلًا» وهو عمرو بن الشَّريد كما رواه أبو هريرة وعبد الله بن رَواحة كما بيّنه الإمام في مسنده بتخريج الحارثي وطلحة والبلخي والخوارزمي[٣] «أتى إلى النبي ﷺ بأمة سوداءَ فقال وجبَ عليَّ عِتقُ رَقبةٍ مؤمنةٍ» قال إن أمي هَلَكَت وأمرت أن أُعتِقَ عنها رقبةً مؤمنة ولا أملِكُ إلا هذه وهي جاريةٌ سوداءُ أعجميةٌ لا تدري ما الصلاة «أفتُجزيني هذه» عما لزم بالوصية كما في مصنف الحافظ عبد الرزاق[٤]، وليس في الروايات الصحيحة أنها كانت خرساء كما قيل «فقال لها النبي ﷺ **أمؤمنةٌ أنتِ** قالت: نعم فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «**أينَ الله**» سائلًا عن المنزلة والعلوّ على العباد علوّ القهر والغلبة، ومشيرًا أنه إذا دعاه العباد استقبلوا السماء دون ظاهره من الجهة» ثم قال: «فأشارت إلى السماء» إشارة إلى أعلى المنازل كما يقال فلان في السماء أي رفيعُ القدر جدًّا كما في التقديس للرازي[٥] «فقال: **أعتقها فإنها مؤمنة**» اهـ.

---

(١) أي في نفس كتاب أبي حنيفة.

(٢) أي وبناء على ما تقدم.

(٣) أي أن أبا حنيفة لم يشتغل هو بجمع مسانيده إنما جمعها غيرُه لذلك يوجد مسند أبي حنيفة للحارثي ومسنده لطلحة وغيرِهما. وقد طُبعت في كتاب جامع مسانيد أبي حنيفة.

(٤) مصنف عبد الرزاق (٩/ ١٨٢، ١٧٥ - ١٧٦).

(٥) أساس التقديس (ص/١٢٦).

ثم قال: «فأشار[1] إلى الجواب بأن السؤال والتقرير[2] لا يدلان على المكان بالجهة لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الأينية» اهـ.

ثم قال البَيَاضي[3]: «الرابعة: أنه عليه الصلاة والسلام أراد امتحانها هل تقرُّ بأن الخالق الفعال المتعالي هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما دل السؤال والتقرير كما في شرح مسلم للنووي[4] وإليه أشار بترتيب التخريج على أنه يدعى من أعلى لا من أسفل.

الخامسة: أنها كانت أعجميةً لا تقدر أن تُفصِح عما في ضميرها من اعتقاد التوحيد بالعبارة فتعرف بالإشارة أن معبودَها إلهُ السماء فإنهم كانوا يسمون الله إلهَ السماء كما دل السؤال والاكتفاء بتلك الإشارة كما في الكفاية لنور الدين البخاري» اهـ.

ثم قال البَيَاضي[5]: «فقال فيه «فمن قال لا أعرفُ ربي أفي السماء أم في الأرض فهو كافر» لكونه قائلًا باختصاص البارئ بجهة وحيز وكل ما هو مختَص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدَث بالضرورة فهو قول بالنقص الصريح في حقه تعالى «كذا

---

(١) أي أبو حنيفة.
(٢) أي عدم اعتراض النبي ﷺ على ما قالت.
(٣) إشارات المرام (ص/١٩٩ - ٢٠٠).
(٤) شرح صحيح مسلم (٥/ ٢٤).
(٥) إشارات المرام (ص/ ٢٠٠).

من قال إنه على العرش ولا أدري العرشُ أفي السماء أم في الأرض» لاستلزامه القولَ باختصاصه تعالى بالجهة والحيز والنقص الصريح في شأنه سيما في القولِ بالكَوْن في الأرض ونفي العلوّ عنه تعالى بل نفي ذات الإله المنزَّه عن التحيز ومشابهة الأشياء وفيه إشارات: الأولى أن القائل بالجسميَّة والجهة منكرٌ وجودَ موجود سوى الأشياء التي يمكن الإشارة إليها حسًّا فهم منكرون لذات الإلٰه المنزه عن ذلك فلزمهم الكفر لا محالة».

ثم قال البياضي[1]: «الثانية إكفار من أطلق التشبيه والتحيز وإليه أشار بالحكم المذكور لمن أطلقه، واختاره الإمام الأشعري فقال في النوادر: من اعتقد أن الله جسمٌ فهو غير عارف بربه وإنه كافر به كما في شرح الإرشاد لأبي قاسم الأنصاري، وفي الخلاصة أن المشبّه إذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر» اهـ.

ثم قال[2]: «الرابعة الرد على من أنكر إكفار المشبه مطلقًا ذهابًا إلى أن القائل بأنه جسم غالط فيه غيرُ كافر لأنه لا يَطَّرِدُ قولُه بموجَبه كما اختاره الباقلاني كما في شرح الإرشاد، واختاره الآمدي في الأبكار فقال في خاتمته[3]: إنما يلزم التكفيرُ أن لو قال إنه جسم كالأجسام وليس كذلك، بل ناقضَ

---

(١) إشارات المرام (ص/ ٢٠٠).

(٢) إشارات المرام (ص/ ٢٠١).

(٣) أبكار الأفكار (٥/ ١٠٢).

كلامه[١] في فصل التنزيه منه[٢] ومن المنائح حيث قال فيه ومن وصفه تعالى بكونه جسمًا منهم من قال إنه جسم أي موجودٌ لا كالأجسام كبعض الكرَّامية، ومنهم من قال إنه على صورة شاب أمرد، ومنهم من قال على صورة شيخ أشمط وكل ذلك كفر

---

(١) الآمدي خالف كلامُه في موضع من كتابه الأبكار كلامَه في موضع ءاخرَ من نفس الكتاب وكذلك في كتابه المنائح لأنه في موضع قال من قال بأن الله جسمٌ لا كالأجسام لا يكفر وإنما لم يكفره لأنه حمل قوله على أنه يفهم منه أن الله موجود لا يُشبه سائر الموجودات وليس حجمًا كالأحجام. هذا ما قاله في موضع وتعبيره غير سديد والصحيح أن من قال الله جسمٌ لا كالأجسام كفر ومن قال جسمٌ وسكت كافر بلا كلام عند أهل الحق كما يقتضيه كلام النووي في المجموع (٤/ ٢٥٣) وصَرَّح به ابن الهُمام في فتح القدير (١/ ٣٠٤)، وخالف في ذلك الوهابية وسائر إخوانهم المجسمة وذلك لأنهم يعتقدون أن الله تعالى جسم حقيقي له جهة هي جهة فوق وله حركاتٌ وسكنات إلى غير ذلك من صفات الاجسام. وقولهم لا كالأجسام تَستر محضٌ وتمويهٌ حتى يُسكت عنهم.

(٢) يقال لهم ما المانع على موجَب قولكم أن تكون الشمس إلهًا، بل الشمس على قولكم أولى بأن تكون إلهًا لأن الشمس جسم مشاهَد جميلُ الشكل ونفعه كبير أما ذاك الشيء الذي أنتم تقولون إنه جسم مستقر فوق العرش لا نحن رأيناه ولا أنتم رأيتموه ولا رأينا له منفعة ولا رأيتم له منفعة فعلى موجَب قولكم الشمس أولى أن تكون إلـٰهًا ما عندهم جواب يقال لهم الواجب أن يكون اللهُ غيرَ جسم وغيرَ متحيز في جهة من الجهات وغيرَ محدود أي ليس ذا مقدار لأن كلَّ شىء له مقدار مخلوق كما قال الله تعالى ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ العرش محدودٌ له حدٌّ يعلمهُ الله والسماءُ والأرضُ والشمسُ والقمرُ والإنسانُ كلٌّ له حدٌّ وحبةُ الخردل لها حدٌّ أي مقدارٌ صغيرٌ فكل هذه مخلوقات حادثة لا يصح أن يكون أيٌّ منها إلهًا خالقًا لغيره كيف يخلق الجسم جسمًا. على قول الوهابية اللهُ جسمٌ فكيف يخلق هذا العرشَ وهذه السمٰوات السبعَ وهذه الأرضَ وهذه الشمسَ وهذا القمرَ وهذه النجوم ليس فيهم عقل.

وجهل بالرب ونسبةٌ للنقص الصريح إليه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا» انتهى كلام البياضي.

قال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري ما نصه[١]: «فمعتَقَد سلف الأئمة وعلماءِ السنة من الخلف أن الله منزهٌ عن الحركة والتحول والحلول ليس كمثله شيء» اهـ.

وقال الإمام أبو القاسم الأنصاري النيسابوري شارح كتاب الإرشاد لإمام الحرمين بعد كلام في الاستدلال على نفي التحيز في الجهة عن الله تعالى ما نصه[٢]: «ثم نقول سبيل التوصل إلى دَركِ المعلومات الأدلةُ دون الأوهام ورُبَّ أمرٍ يَتوصل العقل إلى ثبوته مع تقاعد الوهم عنه[٣]، وكيف يدرِكُ العقلُ موجودًا يحاذي العرشَ مع استحالة أن يكون مثلَ العرش في القدر أو دونه أو أكبرَ منه وهذا حكمُ كل مختَص بجهة. ثم نقول الجوهر الفرد لا يتصور في الوهم وهو معقول بالدليل[٤] وكذلك الوقت الواحد والأزل والأبد وكذلك الروح عند من يقول إنه جسم[٥]، ومن أراد تصوير الأرض والسماء مثلًا في

---

(١) فتح الباري (٧/ ١٢٤).

(٢) شرح الإرشاد (ق/ ٥٨ - ٥٩)، مخطوط.

(٣) معناه يوجد شيء لا يدركه الوهم لكنه موجود بلا شك (الشارح).

(٤) الجوهر الفرد هو حجم لكن ليس له طُولٌ ولا عَرْضٌ ولا عمق العقل لا يتصوره لكن أهل الحق يؤمنون به. هذه الذرة يتصورها العقل مع كونها أصغرَ شيء يُرى بالعين لكن الجوهر الفرد أصغر منها بحيث لا يكون له طول ولا عَرْضٌ ولا عُمق فهذا لا يتصوره العقل مع أنه مخلوق. هذا مخلوق لا يتصوره العقل فكيف الخالق. الله يجزي خيرًا الإمامَ ذا النون المصري على هذه العبارة «مهما تصورتَ ببالك فالله بخلاف ذلك» فإنه سَهَّل على الناس التنزيه الكلي (الشارح).

(٥) وهو الحق.

نفسه فلا يَتصور له إلا بعضُها، وكذلك تصوير ما لا نهاية له من معلومات الله تعالى ومقدوراته[(١)]، فإذا زالت الأوهام عن كثير من الموجودات فكيف يُطْلَبُ بها القديم سبحانه الذي لا تشبهه المخلوقات فهو سبحانه لا يُتصور في الوهم فإنه لا يُتصور إلا صورةٌ[(٢)] ولا يُتَقَدَّرُ إلا مُقَدَّرٌ[(٣)] قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴿١١﴾﴾ ومن لا مِثلَ له لا يتمثل في الوهم، فمن عرفه عرفه بنعت جلاله بأدلة العقول وهي الأفعال الدالة عليه وعلى صفاته، وقد قيل في قوله تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ إليه انتهى فكر من تفكَّر هذا قول أبيّ بنِ كعب وعبدِ الرحمٰن بن أبي نُعْم[(٤)]، وروى أُبيّ بن كعب عن النبي[(٥)] ﷺ: «**لا فِكْرَةَ في الرب**»[(٦)] وروى أنس أن النبي ﷺ قال: «**إذا ذُكر الله تعالى فانتهوا**» وقال: «**تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في**

---

(١) يعني أن الوهم لا يصل إلى ذلك مع أنه حق ثابت (الشارح).

(٢) أي أن الوهم لا يمكنه أن يتصورَ إلا ما كان صورةً أي شكلًا (الشارح).

(٣) الشيء الذي ليس له مقدار لا يُتَقَدَّرُ في العقل، العقل يتصور الشيءَ الذي له مقدار إما حجم صغير وإما كبير على اختلاف مقادير الحجم أما ما ليس حجمًا لطيفًا ولا كثيفًا لا مقدارَ له فلا يُدركه الوهم ولا يتصوره. (الشارح)

(٤) هو عبد الرحمٰن بن أبي نُعْم حبسه الحجاج خمسة عشر يومًا ورسم أن لا يدخل عليه طعام ولا شراب وطيَّن عليه الباب ثم فتح الباب بعد خمسة عشر يومًا فوجده قائمًا يصلي (الثقات ٥/ ١١٢).

(٥) أورده أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد (ق/ ٥٨ - ٥٩)، مخطوط. ورواه مرفوعا الدارقطني في الأفراد (١/ ٣٩٧)، والبغوي في تفسيره (٥/ ٢٥٥)، وابن كثير في تفسيره (٤/ ٢٥٩). وأخرجه أبو الشيخ في العظمة (ص/ ٣١) عن سفيان الثوري من قوله.

(٦) معناه أن الله لا يدركه الوهم لأن الوهم يدرك الأشياء التي أَلِفَها أو هي من جنس ما ألفه.

الخالق»[1].

فإن قيل كيف يعقل موجود قائم بالنفس ليس بداخلِ العالم ولا خارجٍ منه. قلنا عرفتم استحالة ذلك ضرورةً أم دلالةً وقد أوضحنا معنى مباينته بالنفس[2]، وهكذا الجواب عن قولهم خلق الله العالم في نفسه أم مباينًا عنه. قلنا: خلقه على مقدار نفسه أو أكبر منه أو أصغر أو فوق نفسه أو تحته[3]. ثم نقول: حروف الظروف إنما تستعمل في الأجرام المحدودة[4] وكذلك الدخول والخروج من هذا القبيل وكذلك المماسة والمباينة وقد أجبنا عن المباينة. فإن قالوا: كيف يُرى بالأبصار من لا يتحيز

---

(١) هذا الحديث لم يثبت مرفوعًا لكن ثبت عن ابن عباس قوله «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله» رواه البيهقي (الأسماء والصفات ص/ ٤٢٠) بإسناد قوي عنه.

(٢) أي بينا عدمَ مشابهة الله للمخلوقين وأن هذا يستلزمُ أنه لا داخلَ العالم ولا خارجَ العالم وأما ما زعمتموه من إستحالة ذلك فإما أن تقولوا إنكم عرفتم ذلك بعلم ضروري أو تقولوا إنكم عرفتموه بطريق النظر والاستدلال، ولو كان بعلم ضروري لشاركناكم في هذه المعرفة وشاركم كل أحد ولمَا كان باستطاعة أحد دفعُ ذلك عن نفسه لكن شاهدُ الوجود يدل على خلاف ذلك فبقي لاستدلالٌ وهو لا يساعد على إثبات قولكم لأننا قد أوضحنا بالدليل القاطع تنزه الله تعالى عن الحجم والصورة والمقدار وأنه ليس بداخل العالم ولا خارجًا منه فظهر بطلانُ كلامكم وثبوتُ كلامنا كلام أهل السنة والجماعة نصرهم الله.

(٣) أي على زعمكم على معنى الاستفهام الإنكاري.

(٤) أي على وجه الحقيقة، أما إن استُعملت على وجه المجاز فإنها تُستعمل على غير معنى الظرفية كقوله تعالى ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ ۝١٠﴾ [سورة إبراهيم]، أو يكون مراد المؤلف أن حروف الظروف لا تُستعمل على معنى الظرفية في حق الله تعالى إنما تُستعمل على هذا المعنى في حق الأجرام.

ولا يقوم بالمتحيز. قلنا: الرؤية عندنا لا تقتضي جهةً ولا مقابَلةً وإنما تقتضي تعيينَ المرئي وبهذا تتميز عن العلم فإن العلم يتعلق بالمعدوم وبالمعلوم على الجملة تقديرًا وكذلك لا تقتضي اتصال شعاع بالمرئي فهي كالعلم أو في معناه. فإن قيل ألستم تقولون الإدراكُ يقتضي نفس المدرَك قلنا لا يقتضى تَعَيُّنَهُ ولا تحديده. فإن قالوا كيف يُدرَك وجود الإله سبحانه قلنا لا كيفيةَ للأزلي ولا حيث لهُ وكذلك لا كيفية لصفاته ولا سبيل لنا اليومَ إلى الإخبار عن كيفية إدراكه ولا إلى العلم بكيفية إدراكه وكما أن الأكمَهَ الذي لا يُبصِرُ الألوان إذا سُئل عن المَيْز بين السواد والبياض والإخبار عن كيفيتهما فلا جواب له كذلك نعلم أن من لا جهة له لا يُشار إليه بالجهة. فإن قالوا من أبصر شيئًا يمكنه التمييز بين رؤيته لنفسه وبين رؤيته ما يراه فإذا رأيتم الإله سبحانه كيف تميزون بين المرئيين قلنا من لا جهة له لا يُشار إليه بالجهة ومن لا مثل له لا إيضاح له بالمثال ومن لا أَشْكَالَ له فلا إِشْكَال فيه.

ثم نقول لهم: أنتم إذا رأيتم الإله[1] كيف تميّزون بينه وبين العرش وهو دونه سبحانه بالرؤية أتميّزون بينهما بالشكل والصورة أم باللون والهيئة ومِن أصلكم أن المرئي شرطُه أن يكون في مقابلة الرائي وكيف يَرى القديمُ سبحانه نفسَه، وكيف يَرى الكائنات مع استتار بعضها ببعض فلا يَرى على هذا الأصل بطونَ الأشياء وهذا خلاف ما عليه المسلمون، وإذا

(١) أي على زعمكم.

كان العرش دونه[١] فلا يَحجبه عنّا حالةَ الرؤية، قال الأستاذ أبو إسحٰق: من رأى الله تعالى فلا يَرى معه غيرَه[٢] - أي في حال رؤيته للحق - فاندفع السؤال على هذا الجواب اهـ.

فصل في نفي الحد والنهاية

اعلم أن القديم سبحانه لا يتناهى في ذاته على معنى نفي الجهة والحد عنه[٣] ولا يتناهى في وجوده على معنى نفي الأولية عنه فإنه أزلي أبدي صمدي، وكذلك صفاتُ ذاتِه لا تتناهى في ذاتها ووجودِها ومتعلَّقاتها إن كان لها تعلُّقٌ[٤]، ومعنى قولنا لا تتناهى في الذات قيامُها بذاتٍ لا نهاية له ولا حدَّ ولا منقطَعَ ولا حيث، وقولنا لا تتناهى في الوجود إشارةٌ إلى أزليتها ووجوب بقائها وأنها متعلِّقة بما لا يتناهى كالمعلوماتِ والمقدوراتِ والمُخْبَراتِ» اهـ.

ثم قال[٥]: «وأما الجوهر فهو متناه في الوجود والذات لأنه لا يشغل إلا حيزًا له حكم النهاية وهو حادث له مفتتح ويجوز

---

(١) أي على حسب زعمكم.

(٢) هذا رأي أبي إسحاق وهو مخالف لرأي الأشعري وقول الأشعري صواب نقول به وهو أنه يصح أن يَرى الشخصُ نفسَه وغيرَه من المخلوقات عند رؤية الذات المقدس من غير أن يكون بينه وبين الله مسافة ولا اتصال ولا انفصال (الشارح).

(٣) مراد أبي القاسم أن الله لا جهة له ولا حد وليس معناه أنه جسم ممتد إلى ما لا نهاية له.

(٤) كالعلم والقدرة والرؤية والسمع بخلاف الوجود والحياة والقيام بالنفس مثلًا فلا يقال لها مُتَعَلَّق.

(٥) شرح الإرشاد (ق/ ٦٠).

عدمهُ. والعَرَضُ متناهٍ في الذات من حيث الحكمُ على معنى أنه لا ينبسط على محلين ومتناهٍ في الوجود على معنى أنه لا يبقى زمانين[١] ويتناهى في تعلّقه فإنه لا يتعلق بأكثر من واحد.

أما المجسمة فإنهم أثبتوا للقديم سبحانه الحدَّ والنهايةَ فمنهم من أثبت له النهاياتِ من ست جهات ومنهم من أثبتها من جهة واحدة وهي جهة تحتٍ ومنهم من لا يُطلِق عليه النهاية. واختلفوا في لفظ المحدود فمنهم من أثبته ومنهم من منعه وأثبت الحد[٢]، وقد بيّنا أن إثبات النهاية من جهة واحدة توجِبُ إثباتها من جميع الجهات ولأن النهاية والانقطاع من

(١) هذا يصح في قسم من الأعراض كالحركة فإن الحركة الواحدة لا تبقى زمانين وإنما الذي يتكرر مثالُها لكنه لا يصح في كل الأعراض فإن منها ما يبقى زمانين بلا شك كالعلم المخلوق واللون. فتعميم القول بأن العَرَضَ لا يبقى زمانين مذهبٌ مرجوحٌ.

(٢) الذين يشبهون الله بخلقه أثبتوا له الحد كالوهابية. الشيء الذي له حجم لا بد أن يشغل فراغًا له نهاية الشمسُ والقمرُ والنجومُ كلٌّ يشغلُ فراغًا مُقَدَّرًا له مقدار خاص كل شيء يدخله التقدير فهو مخلوق حادث. الله تبارك وتعالى ذاته أي حقيقتُه ليس شيئًا له مقدار لا مقدارٌ صغيرٌ ولا مقدارٌ كبيرٌ لأن المقدارَ من شأن المخلوق الله خلق حبةَ الخردل وما هو أصغرُ منها كلٌّ على حسب مقداره. خلق العرش الذي هو أكبر المخلوقات حجمًا ولم يخلق أكبرَ منه حجمًا وهو قادر على أن يخلق أكبرَ منه حجمًا. المراد الله ليس له مقدار كبيرٌ ولا صغيرٌ ولا هو متحيزٌ في ناحية من الفراغ ولا في كل الفراغ. عند علماء التوحيد الفراغُ يقال له مكانٌ الشمسُ في الفراغِ والقمرُ كذلك الفراغ الذي يحوي حجمَ الشمس مكانٌ ليس المكانُ الشيءَ الصُّلب فقط والنورُ له مدارٌ فَلَكٌ والظلام كذلك الليلُ والنهارُ والشمسُ والقمرُ كلٌّ له مدار يسبح فيه الليلُ له مدار يسبح فيه ثم يأتي النهار يسبحُ في مداره يتعاقبان وهو الذي خلق الليل والنهار وكل في فلك يسبحون (الشارح).

الجهة الواحدة تقدح في العظمة بدليل أنه لو لم يتناه لكان أعظمَ مما كان فلما تناهى فقد صَغُرَ، ويجب نفي الصغر عنه كما وجب إثبات العظمة له يوضح ما قلناه أنهم قالوا إنما منعنا كونه وسطَ العالم لأنه يوجب اتصافه بالصغر فإثبات النهاية من جانبٍ يُفضي إلى النهاية من جميع الجوانب، فقد تحقق إذًا بنفي النهاية والحد عنه استحالةُ الاتصال والانفصال والمحاذاة عليه لاستحالة الحجمية والجُثَّةِ عليه بل هو عظيم الذات لانتفاء النهايات والصغر عنه لا لجَسَامَةٍ ولا لصورة وشَبَحٍ.

فصل في معنى العظمة والعلو والكبرياء والفوقية

أجمع المسلمون على أن الله تعالى عظيم وأعظم من كل عظيم، ومعنى العظمة والعلو والعزة والرفعة والفوقية واحدٌ وهو استحقاق نعوت الجلال وصفات التعالي على وصف الكمال وذلك تقدُّسُه عن مشابهة المخلوقين وتنزهه عن سِمات المحدثين وعن الحاجة والنقص واتصافُهُ بصفات الإلهية كالقدرة الشاملة للمقدورات والإرادةِ النافذة في المراداتِ والعلم المحيط بجميع المعلومات والجودِ البسيط والرحمة الواسعة والنعمة السابغة والسمع والبصر والقول القديم والطَّوْل العميم(١) والوجهِ واليدِ والبقاء والمجد» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يَجري عليه زَمانٌ.

الشرح الزمان عند أهل السنة عبارة عن مُتَجَدّد يُقدَّر به

---

(١) أي الفضل العميم الشامل.

مُتَجَدّد ءاخر وهو عند الفلاسفة عبارة عن مقدار حركة الفَلَك والله منزه عن ذلك جميعًا. وما ذكره المؤلف من التنزيهات يُغني ذكرُ بعضِها عن بعض إلا أنه أراد التفصيلَ والتوضيحَ بأبلغِ وجهٍ وأَوْكَدِه:

قال المؤلف رحمه الله: ولا يُشبِهُهُ شيءٌ.

الشرح أي لا يماثله شىء، أما إذا أُريد بالمماثلة الاتحادُ في الحقيقة فظاهرٌ[١]، وأما إذا أُريد بها كونُ الشيئين بحيث يَسدُّ أحدُهما مسدَّ الآخر أي يصلُح كلٌّ لما يصلُح له الآخر فإن شيئًا من الموجودات لا يَسدُّ مسدَّه في شىء من الأوصاف لأن أوصافَه من العلم والقدرة وغيرِ ذلك أجلُّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما، قال بعضهم المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وهذا غير سديد لأن أهلَ اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثلُ عمرو في الفقه إذا كان يساويه ويسدُّ مسدَّه في ذلك الباب وإن كان بينهما مخالفةٌ في وجوه كثيرة. ونسبة ذلك إلى الأشعري فيها نظر فإنه لا تُحفَظُ له عبارة صريحة في ذلك. فالمتعارَف في المخاطَبَات في اللغة يقضي بجواز إطلاق المثلية من غير اشتراط ذلك كما جاء في الحديث[٢]: «**الحِنطةُ بالحِنطة مِثلًا بِمِثْلٍ**» أي في الكيل لا في جميع الأوصاف.

---

(١) أي ظاهرٌ أنه لا يماثله شىء بهذا المعنى.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب المساقاة: باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا.

قال الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه[١] أنَّى يُشبه الخالقُ مخلوقه أي أن الله سبحانه لا يُشبه شيئًا ولا يُشبهه شيء أي لا يُشارك شيئًا من المخلوقات في أخص وصفِه ولا فيما هو خاصيةٌ له، ولا يشاركه شيء من المخلوقات في أخصّ صفاته لوجوب اجتماع المثلين فيما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ، فلو شارك تعالى غيرَه في أخصه أو شارَكَه غيرُه في أخصه للزم التساوي في القِدَم والحدوث[٢].

قال الفقيه المؤرخ المتكلم ابن المعلم القرشي ما نصه[٣]: «قال القشيري في عقيدته[٤]: قال شيوخ هذه الطريقة على ما يدل عليه متفرقاتُ كلامِهم ومجموعاتُها ومصنفاتُهم في التوحيد إن الحق سبحانه مُوجِدٌ[٥] قديم واحد حليم قادر عليم ماجد[٦] رحيم مريد سميع مجيد رفيع متكلم بصير متكبر قدير حي باقٍ أحدٌ صمد وإنه عالمٌ بعلم قادرٌ بقدرة مريدٌ بإرادة سميعٌ بسمع بصيرٌ ببصر متكلمٌ بكلام حيٌّ بحياة باقٍ ببقاء ثم قال فيها: «وإنه أحدي الذات لا يُشبه شيئًا من المصنوعات ولا يُشبهه شيء من المخلوقات ليس

---

(١) قال في الفقه الأكبر (ص/٢): «لا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه».

(٢) أي لو شارك الله غيرَهُ في أخصه وهو الحدوث وشاركه غيرُه في أخصه وهو القدم للزم تساوي الحدوثِ والقدمِ ومعنى الأخص الأَوْلَى أي أول ما يتبادر إلى الذهن فأخصُّ صفات اللَه القدمُ وأخصُّ صفات المخلوقِ الحدوث (الشارح).

(٣) نجم المهتدي ورجم المعتدي (ص/١٩٩).

(٤) الرسالة القشيرية (ص/٧).

(٥) في الرسالة القشيرية: «موجود».

(٦) في الرسالة القشيرية: «قاهر».

بجسم ولا جوهر [ولا عرض][1] ولا صفاتُه أعراضٌ، ولا يُتصور في الأوهام ولا يتقدر في العقول ولا له جهة ولا مكان» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يَخرُجُ عن عِلمِهِ وقُدرتِهِ شيءٌ.

الشرح أنه لا يخرج عن علم الله ولا عن قدرته شيء لأن الجهلَ بالبعض أو العجزَ عن البعض نقص وافتقارٌ إلى مخصص والنصوص القطعية ناطقة بعمومِ العلم وشمولِ القدرة قال تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة البقرة] وقال تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ [سورة المائدة] هذا الدليل من حيث السمع أما الدليل من حيث العقل فهو أن يقال لو كان يَجهلُ الله تعالى بعض الأشياء أو يعجِزُ عن بعض الأشياء لكان ذلك نقصًا في حقه والنقص مستحيل عليه، ثم إن ذلك يوجب الافتقار إلى مخصص والله منزه عن الاحتياج إلى مخصص لأنه هو مخصص الأشياء بما عليها فكيف يكون له مخصص يخصصه بالقدرة على بعض الممكنات دون بعض وبالعلم ببعض الأشياء دون بعض هذا مستحيل، فلذلك يجب أن يكون علمُه شاملًا لكل شيء وقدرتُه شاملةً لكل شيء.

تنبيه إذا قلنا عِلمُ الله متعلق بكل شيء يدخل فيه الواجبُ العقلي والجائزُ العقلي والمستحيلُ العقلي. أما قول الله ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ فالمعنى أنه على كل ممكن عقلي[2] قدير

---

(١) زيادة من الرسالة القشيرية.

(٢) الممكن العقلي هو ما جاز في العقل وجوده تارة وعدمه تارة أخرى كهذا العالم كله.

لأن متعَلَّق القدرة هو الممكن العقلي ليس الواجبَ العقلي[١] والمستحيلَ العقلي[٢] فهذان لا يدخلان في قوله تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ لأنه لو تعلقت القدرة بالواجب العقلي لكان الأزليُّ حادثًا لكن لا يُعَدُّ ذلك عجزًا من الله تعالى عن هذين فلا يقال عاجز عنهما كما لا يقال قادر عليهما لأن الواجبَ العقلي لا يقبل العدمَ والمستحيلَ العقلي لا يقبل الوجود[٣].

قال المؤلف رحمه الله: ولهُ صفاتٌ أَزليةٌ قَائمةٌ بذاتِهِ.

الشرح أن الله تعالى له صفات أزلية قائمة بذاته، ولا يقال حالَّة بذاته ولا حالَّة في ذاته ولا إنها بعضُ ذاته بل نقول صفاتٌ قائمة بذاته.

ومعنى قائمةٌ بذاته أنها ثابتةٌ له لا تنفك عنه كما ينفك الغيرُ

(١) الواجب العقلي هو ما لا يقبل العقلُ عدمَه أي لا يقبل العدمَ أصلًا لذاته وهو ذات الله تعالى وصفاته.

(٢) المستحيل العقلي ما لا يقبل العقلُ وجودَه كالشريك لله تعالى وكحدوثِهِ فإن كُلًّا منهما مستحيل الوجود.

(٣) تنبيه ذات الله واجب عقلي أي لا يقبَلُ العقلُ عدمَه، وحدوثه تعالى مستحيل عقلي لا يقبل الوجود. فعدم تعلق قدرة الله بالمستحيل العقلي والواجب العقلي لا يكون عجزًا لا يكون قصورًا في قدرة الله. بعض الناس لا يفهمون أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل العقلي ولا بالواجب العقلي فيظنون أن ذلك عجزٌ وليس الأمر كذلك. بعض الجهال حين دعا بالرحمة لمن مات على الكفر فقيل له هذا كفر قال «الله تعالى قادر على أن يشيل (بلغة العامية في بلاد الشام بمعنى يُخرج) الكفار من جهنم ويحطّهم (بمعني يضعهم) في الجنة» يقال له الله قادر لكنه لا يفعل لأنه أخبر أنه لا يفعل وخبرُ الله لا خُلفَ فيه. الشيء الذي هو بحد ذاته ممكنٌ إن كان الله أخبر أنه لا يَفعلُ هذا الشيءَ لا يقال إن الله قادر على أن يفعلَه فيفعلَه ومن قال إنه قادر بمعنى سيفعله فقد نسب الكذب إلى الله (الشارح).

عن الغير، وليس معنى قولِنا قائمةٌ بذاته متصلةً بذاته، فيجب اجتناب التعبير بأن صفاتِ الله متصلةٌ بذاته أو حالةٌ في ذاته أو أن يقال هي بعض ذاته، فنقول علمه تعالى صفة أزلية أبدية قائمة بذاته وقدرته صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها الايجادُ والإعدامُ[١] وإرادته صفة قديمة قائمة بذاته يخصص بها الممكناتِ ببعض ما يجوز عليها بدل بعض، خصص الجسمَ الأبيضَ بالبياض دون السواد وخصص القصير بالقصر دون الطول وخصص الطويل بالطول دون القصر، وكان جائزًا في العقل أن نكون طوالًا كما كان ءادم ستين ذراعًا[٢] فخصصنا الله تعالى بهذا الطول الذي نحن عليه وكان جائزًا أن نكون أطول منه، وقد قِيل إن قوم عاد[٣] كان أحدُهم طولُه ألفَ ذراع وقيل مائةَ ذراع وقيل غيرَ ذلك، فكان في العقل جائزًا أن نكون مثلَ أولئك أو أطولَ منهم فالله تعالى خصنا بهذا المقدار وهذا التخصيص هو المشيئة وهو الإرادة.

قال المؤلف رحمه الله: وهي لا هُو ولا غَيرُهُ.

الشرح أن صفات الله ليست عينَ الذات ولا غيرَ الذات، فبقولنا هذا نفينا ما تقوله المعتزلة لو كان لله صفاتٌ لكانت

---

(١) أي وظيفتها الإيجاد والإعدام (الشارح).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان: باب بدء السلام، ومسلم في صحيحه: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها: باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير.

(٣) هؤلاء قوم عاد كفروا بنبي الله هود عليه السلام هو عربي وهم عرب كفروا بنبيهم فبقوا على عبادة الأوثان فسلط الله عليهم الريح فأهلكتهم (الشارح).

أزليةً ولو كانت أزليةً لتعدد القدماء فبطل التوحيد فلذلك يقولون الله موجود لا يوصف بصفات قائمة بذاته. فإذا قيل لهم ألا تثبتون القدرة يقولون هو قادر لذاته لا بقدرة لأننا لو قلنا قادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة ومتكلم بكلام هو صفة له نكون أثبتنا ءالهة كثيرة وجعلنا هذا العلم إلـٰهًا مع الله مع الذات المقدس وجعلنا القدرة إلـٰهًا مع الذات المقدس.

وقال أهل السنة ذات الله واحد متصف بصفات لا هي عينهُ ولا هي غيرُه[1] أي لا يصح انفكاكُها عنه كالغَيْرَين[2] ولا هي عينه بل لها مفهومٌ غيرُ مفهوم الذات لأنك إذا قلت علم الله يُفهم من هذه الكلمة غيرُ مفهوم الذاتِ المقدس، وإذا قلت الله يُفهم منه الذاتُ، فلا يلزم من قولنا الله له علم قديم وقدرة قديمة وإرادة قديمة وسمع قديم وبصر قديم وحياة قديمة وكلام قديم قائماتٌ بذاته إثباتُ ءالهة بل أثبتنا إلـٰهًا واحدًا متصفًا بصفات أزلية بأزلية الذات.

فصفات الله تعالى ليست عينَ الذات ولا غيرَ الذات فلا يلزم قِدَمُ الغير ولا تَكَثُّرُ ذواتٍ قُدَماء. فالنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسمَّوهَا الأبَ والابنَ وروحَ القدس فزعموا أن أُقنوم[3] العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه

---

(١) أي ليست غيرًا منفكًا عن الذات بحيث يصح وجودُها دون وجود الذات.

(٢) وفي الإرشاد لإمام الحرمين «والذي ارتضاه المحققون من أئمتنا في حقيقة الغيرين أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود أو عدم».

(٣) الأقنوم عند النصارى صفة جمعه أقانيم ويقولون ذاتٌ وعلمٌ وحياةٌ=

السلام فجوزوا الانفكاكَ والانتقالَ على صفات الله فكانت ذواتًا متغايرة، وعندنا لا يجوز أن تنتقل صفة الإله لأن الأزلي لا يطرأ عليه التغير.

فإذا قيل الله واجبُ الوجودِ بذاته وصفاتُه واجبة للذاتِ الواجبِ ليس في ذلك إشكال يقول التفتازاني[1]: «ولصعوبة[2] المقام ذهبت المعتزلةُ والفلاسفةُ إلى نفي الصفات والكَّراميةُ[3] إلى نفي قدمها» اهـ، أما أهل السنة الماتريدية والأشاعرة فقد

= فيسمون الذات أبًا والعلمَ ابنًا والحياةَ روحًا.

(١) شرح العقائد (ص/ ٧٩).

(٢) في استعمال كلمة صعوبة نظر فإن العقيدة الإسلامية سهلة لكن مراد التفتازاني أن من أهل البدع من صعب عليه المراد لشبه تعترض عقيدة أهل السنة عندهم.

(٣) الكرَّامية طائفة من المبتدعة المجسمة زعيمهم محمد بن كرَّام السجستاني تقول تَحدث في الله إراداتٌ وقُدَرٌ وكلامٌ يسبق بعضها بعضًا ولا حجة لهم في هذه الآية ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ المراد بكلمات الله كلامٌ واحد لكن للتعظيم عُبر في القرءان بلفظ الجمع. كما في قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ﴾ فالله واحد عُبر عنه في القرءان بلفظ الإفراد وبلفظ الجمع. والتعبير بلفظ الجمع هو للتعظيم وكذلك عُبر بكلمات الله للتعظيم أهل السنة يقولون الله تعالى له كلام أزلي أبدي واحد هذا الكلام الواحد يوصَف بالأمر والنهي والخَبَر والاستخبار والوعد والوعيد وهو كلام واحد بإجماع الأمة. أما الوهابية ومَن سبقوهم من المشبهة يقولون الله له كلمات تحدث من وقت إلى وقت جعلوه كخلقه. الذات الذي يحدث فيه الصفة وتتجدد فيه صفات لا يكون أزليًا فلو كان الله تحدث فيه صفات وتتجدد صفة بعد صفة لكان مثلَ خلقه ولو كان مثلَ خلقه لم يكن خالقًا للعالم كما قال الإمام أبو حنيفة «أنى يشبه الخالق مخلوقه» اهـ معناه يستحيل أن يشبه الخالق مخلوقه في أي وجه من الوجوه (الشارح).

ذهبوا إلى نفي غيريتها وعينيتها، فالفلاسفة مذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، أما صفاتنا نحن فهي غيرُ الذات لأن وجودَ ذواتنا بدونها متصوَّر معقول لأن الإنسانَ أولَ ما يوجدُ يكون على صفات ثم يتطور إلى صفات أخرى والذات هو هو.

أما صفات الله تعالى قدرتُه وعلمه وحياته وغيرُ ذلك من صفاته فلا تفارِق الذاتَ أي لا يمكن أن تفارقَ الذات لأن الذات أزلي فصفاته أزلية نحن ذواتنا حادثة فصفاتنا حادثة تذهب وتتغير إلى الزيادة أو إلى النقصان والله صفاته لا تتغير ولا تزيد ولا تنقص، مشيئته مشيئة واحدة أزلية أبدية شاملة لكل ما يدخل في الوجود بمشيئة واحدة أوجَد العالم الذي حصل ويوجِدُ الذي سيحصل إلى ما لا نهاية له. ليس الله مثلنا نحن نشاء شيئًا ثم نشاء شيئًا ءاخر وكذلك علمه وكذلك قدرته بقدرة واحدة خلق الله الأشياء التي حصلت وبتلك القدرة الواحدة توجَد أشياءُ إلى ما لا نهاية له أنفاسُ أهل الجنة وحركاتُهم وحركاتُ أهل النار وأنفاسُهم بقدرة واحدة وبمشيئة واحدة وبعلم واحد يوجدها الله تعالى يوجِدُ ما مضى من العالم وما سيحدُث. ما أجهل هؤلاء الذين عندما تأتي ليلة النصف من شعبان يفزعون إلى المساجد ليحضروا دعاء وعلى زعمهم الله تعالى يغير مشيئته لمن يحضر هذا الدعاء الذي يدعى به هذه اليلة. الذي شاء الله تعالى أن يصيبه بلاء على زعمهم يغير الله مشيئته فيصرف عنه والذي شاء له المرض بحضور تلك الليلة يصرف عنه إلى غير ذلك هذا جهل والعياذ بالله جعلوه كالمخلوق. هؤلاء خالفوا الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

قال المؤلف رحمه الله: وهي العلمُ والقدرةُ والحياةُ والقوةُ والسمعُ والبصرُ والإرادةُ والمشيئةُ.

الشرح من الصفات التي هي أهم معرفةً على المؤمن هذه المذكورات وإلا فصفات الله ليست محصورة في هذا القدر ولا تدخل تحت الحصر ولكن بعضها يجب معرفتُه تفصيلًا وجوبًا عينيًّا وبعضها لا. قال أهل الحق العلم صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها، والقدرة صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، والقوة هي القدرة مرادفة لها، والسمع هي صفة تتعلق بالمسموعات. والبصر وهي صفة تتعلق بالمُبْصَرَات، قال بعض الأشاعرة المتأخرين السمع يتعلق بالمسموعات وغيرها من الموجودات والبصر يتعلق بالمُبصَرَات وغيرها من الموجودات[١].

أما الإرادة والمشيئة فهما عبارتان عن صفة للحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل. أما البقاء فهي عند الأشعري صفة معنى. صفات المعاني على هذا ثمانية بعض المتأخرين صاروا يقولون يجب معرفة عشرين صفة لله وجوبًا عينيًّا أضافوا إلى

(١) قالوا يسمع ويرى تبارك وتعالى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجسامًا كانت أو أكوانًا أو ألوانًا أو غيرها. المتقدمون قالوا يسمع كلامه والأصوات هذا فقط متعلقات السمع ويرى ذاته وصفاته التي هي صفات المعاني والأجسام وصفاتها الاقتصار على قول الأولين أحسن. (الشارح)

ذلك كونه تعالى قادرًا وكونه مريدًا وكونه عالمًا وكونه حيًّا وكونه سميعًا وكونه بصيرًا وكونه متكلمًا سموها معنوية لكونها لازمة من ثبوت صفات المعاني لأنه من ثبوت القدرة يلزم كونه قادرًا وبثبوت العلم يلزم كونه عالمًا والتحقيق أنه يكفي اعتقاد ثبوت العلم لله والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام والبقاء لأنه يحصل من اعتقاد أن لله قدرة كونه قادرًا. فلما قال المؤلف كغيره من أهل الحق «وله صفات أزلية» علمنا بطلان قول الكرّامية إن مشيئة الله حادثة تتجدد في ذاته كما قال ابن تيمية[1]، واسم زعيمهم محمد ابن كَرَّام وهو متقدم على ابن تيمية بزمان طويل لكن يجمعهم تشبيه الله بخلقه. عندهم الله تعالى له إرادة متجددة وابن تيمية يقول إرادة الله قديمة النوع حادثة الأفراد، كذلك كلام الله عنده قديم النوع حادث الأفراد، فعنده الله تعالى يتكلم بالحرف إن كان عربيًّا وإن كان عبريًّا وإن كان سريانيا، فيجعل الحرف قديما باعتبار وحادثا باعتبار، وهذا دليل على نقصان عقله كما قال الإمام الحافظ أبو زرعة العراقي[2]: «علمه أكبرُ من عقله».

ثم الحرف إما عربي أي يكون بلغة العرب أو من غيرها من اللغات وكلها حادثة مخلوقة، فكيف يجعلها - أي ابن تيمية - بالنسبة إلى الله قديمة النوع حادثة الأفراد فهو

---

(١) انظر معناه في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣١٦).
(٢) الأجوبة المرضيّة على الأسئلة المكية (ص/ ٩٢ - ٩٣).

باعتقاده هذا ضاهى الكرامية من وجه وضاهى الفلاسفة المحدَثين من وجه لأن الفلاسفة المحدثين يقولون «العالم أزلي النوع حادث الأشخاص» لكن ابن تيمية يَرْبأ بنفسه أن يقال عنه إنه مع الفلاسفة، وقوله هذا موجود في عدّةٍ من مؤلفاته[1] فليُحذر. والعجب منه كيف استساغ عقلُه أن تكون هذه الحروف التي هي يسبق بعضها بعضًا قديمة بنوعها حادثةً بأفرادها.

قوله رحمه الله: والفعلُ والتخليقُ والترزيقُ.

الشرح أن الفعل صفة لله أزلية والتخليق صفة أزلية ويقال لهما التكوين، والترزيق تكوين مخصوص كذلك الإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسْنِدَ إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين أي أن الفعل والتخليق والإماتة والإحياء ونحو ذلك ترجع إلى صفة واحدة وهي التكوين.

ثم اختلف التعبير بين الأشعرية[2] والماتريدية[3] في هذه

(١) انظر كتابه الموافقة (١/ ٢٤٥)، ومنهاج السنة (١/ ١٠٩)، ونقد مراتب الإجماع (ص/ ١٦٨)، وشرح حديث عمران بن الحصين (ص/ ١٩٣) ومجموع الفتاوى (١٨/ ٢٣٩)، ومجموعة تفسير (ص/ ١٢ - ١٣).

(٢) نسبة إلى العلامة إمام المتكلمين من أهل السنة والجماعة أبي الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى الأشعري، ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ، له تآليف عديدة ذكر فيها قواعد مذهب السلف، توفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ.

(٣) نسبة إلى العلامة إمام المتكلمين من أهل السنة والجماعة محمد بن=

المسئلة والذي قررناه كلام الماتريدية، وذهب أغلب الأشاعرة إلى أن التخليق والترزيق والإحياء والإماتة كل هذه الصفات عندهم ليست قديمة بل حادثة لأنهم لا يرون أن هذه الصفات صفات قائمة بذات الله في الأزل، بل يرون أنها ءاثار القدرة الأزلية(١).

فائدة اشتَهر أن بين الأشاعرة والماتريدية اختلافًا في الصفات الفعلية أقديمة أم حادثة فالماتريدية على نص الإمام أبي حنيفة(٢)، والأشاعرة قالوا هي حادثة، قال بعض هذا الاختلاف عند التحقيق لفظي والفرق بينهما في عبارة الأشاعرة أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كالحياة وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالرَّزق، وعند الماتريدية أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بمقابله فهو من صفات الذات كالقدرة وكل ما يجوز أن يوصف به وبمقابله فهو من صفات الفعل كالرضا والسخط.

= محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي أبي منصور، صاحب التصانيف المفيدة، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ.

(١) قالوا هي عبارة عن تعلقات القدرة الأزلية أي عن ءاثارها، نقول خالفوا الراجح فالصواب أن يَقولوا إن صفات الله تعالى الفعلية أزلية ليست حادثة وهذا هو مذهب كثير من قدماء الأشاعرة، وهو مذهب البخاري الذي صرح به في صحيحه في كتاب التوحيد ءاخر البخاري: (والفعل صفته في الأزل والمفعول مخلوق والتخليق صفته في الأزل والمخلوق مكوّن حادث) (الشارح).

(٢) أي أنها أزلية.

فائدة قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر ما نصه[١]: «وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته، لم يحدث له اسم ولا صفة، لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الأزل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الأزل ومتكلمًا بكلامه والكلام صفة في الأزل وخالقًا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل وفاعلًا بفعله والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق، وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى».

قال المؤلف رحمه الله: والكلامُ.

الشرح الكلام صفة أزلية عُبّرَ عنها بالنظم المسمى بالقرءان وبالتوراة والإنجيل والزبور وغير ذلك من الكتب المنزلة، فالكتب المنزلة عبارات عن كلام الله الذي هو صفة أزلية أبدية قائمة بذات الله ليست مقترنة بالزمن فهو غير العلم وغير الإرادة لأنه تعالى قال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [سورة النحل] فعلمنا مغايَرَةَ القول للإرادة، وكذلك الكلام غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما أنه قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده قصدًا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأمره وليس قصده أن ينفذ هذا الشىء إنما قصده أن يظهر للناس أنه مخالف لسيده لا يطيعه.

(١) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/ ٤٢).

فائدة الأمر غير الإرادة، وقالت المعتزلة إن الأمر هو الإرادة فعندهم كل ما أمر الله به فقد أراده وقع أو لم يقع لذلك قالوا: أَمَرَ الله تعالى عباده بالإيمان وقد شاء وقوعه منهم ولكن لم يقع من الجميع بل وقع من بعض وهم المؤمنون ولم يقع من بعض وهم الكافرون.

قال المؤلف رحمه الله: وهوَ متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ لهُ أزليةٌ ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ وهو صفةٌ منافيةٌ للسكوتِ والآفةِ.

الشرح أن الحروف أعراض حادثة مشروط لحدوثها حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي فهذا شيء معقول بالضرورة بلا تفكير، فإذا قلت بسم الله فمعلوم أن الباء تأتي ثم تنقضي ثم تأتي السين ثم تنقضي ثم تأتي الميم، وهكذا. والله تعالى منزه عن أن تقوم به صفات حادثة، فهؤلاء المشبهة ويقال لهم الصوتية لا يبالون بإطلاق هذا القول. فالمخالفون لأهل الحق في قولهم ليس من جنس الحروف والأصوات هم مجسمة الحنابلة كابن تيمية وأناس سبقوه مثل القاضي أبي يعلى(١) وابن

---

(١) هو أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء البغدادي، قال الحافظ ابن الأثير في الكامل في حوادث سنة ٤٢٩هـ ما نصه: «وفيها أنكر العلماء على أبي يعلى بن الفراء الحنبلي ما ضمّنه كتابه من صفات الله سبحانه وتعالى المشعرة بأنه يعتقد التجسم» اهـ، وقال في حوادث ٤٥٨هـ: «وفيها توفي أبو يعلى الفراء الحنبلي وهو مصنف كتاب الصفات أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض، تعالى الله عن ذلك» اهـ.

الزاغوني[1]، والكرامية يقولون: كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والأعراض لا غير ومع ذلك فهو قديم، فهؤلاء كأنهم لم يفهموا معنى القديم.

قال الشيخ أبو منصور البغدادي في تفسير الأسماء والصفات[2] ما نصه: «وأما أصحابنا فأجمعوا على أن كلام الله عز وجل أزلي وأنه لم يزل متكلمًا، واختلفوا في وصفه بالصدق هل هو من صفاته الأزلية أم من صفاته الفعلية التي استحقها عند وجود بعض أفعاله لاختلافهم في جواز خطاب المعدوم، فمن أجازه وبه قال أبو الحسن الأشعري قال إن الله عز وجل لم يزل مخبرًا صادقًا، ومن لم يجز منهم خطاب المعدوم قال إن كلامه لم يزل موجودًا ولم يزل هو متكلمًا به إلا أن ذلك الكلام لم يكن في الأزل أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا وإنما صار أمرًا ونهيًا وخبرًا عند وجود المخاطبين وإسماعهم الخطاب وبه قال أبو العباس القلانسي، وليس يجوز على هذا المذهب أن يقال إن خبره حادث ولا إن صدقه حادث لأن صدقه وخبره كلامه وكلامه أزلي، ولكن يقال إن كلامه صار خبرًا وصدقًا عند وقوع الإسماع وصار هذا كما نقول إن الله عز وجل صار خالقًا عند وجود الخلق ولا نقول إن الخالق حادث، وهذان الفريقان من أصحابنا متفقان على استحالة الكذب على الله

---

(١) هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري الزاغوني الحنبلي أبو الحسن، ولد سنة ٤٥٥هـ وتوفي في السابع عشر من محرم سنة ٥٢٧هـ.

(٢) تفسير الأسماء والصفات (ص/١٦٤ - ١٦٥)، مخطوط.

عز وجل إلا أنهما اختلفا في طريق استحالته فذهب القلانسي إلى التقبيح والتحسين من جهة العقل وقال الكذب نقص من جهة العقول والنقائص مستحيلة على الله عز وجل كما أن الجهل نقص والعلم مدح والعجز نقص والقدرة مدح فاستحال وصفه بالجهل والعجز ووجب وصفه بضدهما وهما العلم والقدرة، كذلك لما كان الصدق مدحًا والكذب ذمًّا وجب وصفه بالصدق واستحال وصفه بالكذب، وقال أبو الحسن الأشعري إن الكذب إنما استحال عليه من جهة أن الصدق من صفاته الأزلية وكل صفة أزلية استحال وصفه بأضدادها التي هي الجهل والعجز والموت، وقال أيضًا إن وصف البارئ عز وجل بالقدرة على كذب يصير به كاذبًا محال وإن كان هو الذي يخلق كذب الكاذبين كما أن وصفه بالقدرة على موت أو عجز أو حركة يصير هو به ميتًا أو عاجزًا أو متحركًا محال وإن كان هو الذي يخلق موت الأموات وعجز العجزة وحركات المتحركات، والعلة في ذلك كله أن كل صفة أزلية يستحيل وصفه بضدها وبالقدرة على أن يخلق لنفسه ضدها وإن قدر على خلق ضدها لغيره، وكل ما استحال وصفه بالقدرة عليه استحال وصفه بالعجز عنه لأن ما يستحيل كونه مقدورًا له استحال كونه معجوزًا عنه، فهذا قول أصحابنا في وجوب صدق البارئ عز وجل في خبره وفي إحالة الكذب عليه».

قال المؤلف رحمه الله: والله تعالى مُتَكَلِّمٌ بها ءامرٌ نَاهٍ مُخبِرٌ.

الشرح أن الكلام صفة واحدة أزلية أبدية، الله تعالى متكلم بها ءامر وناه ومخبر فكل هذا من الكلام الأزلي ليس صفات متعددة بل صفة واحدة تكون خبرًا ونهيًا وأمرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا، وقال بعض الماتريدية كل أنواع الكلام يعود إلى الإخبار والذكر.

قال المؤلف رحمه الله: والقرءانُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ.

الشرح أن القرءان بمعنى الصفة الأزلية غير مخلوق لاستحالة قيام المخلوق بذات القديم تبارك وتعالى واستحالة كون الحروف المؤلفة المركبة قديمة كما ذهب إليه مجسمة الحنابلة. وقد مرَّ ذكر أن الله تعالى متكلم من غير أن يكون كلامه أصواتًا وحروفًا.

فمن أراد أن يفهمهم ما معنى القديم إذا قيل عن الله أو عن القرءان أو عن صفة من صفات الله تعالى يقول لهم القديم ما ليس لوجوده ابتداء والله تعالى ليس لوجوده ابتداء، كذلك علمه وكلامه الذاتي ليس له ابتداء، والقرءان بهذا المعنى أي بمعنى الكلام الذاتي فهو قديم لا ابتداء لوجوده، أما اللفظ المنزل على سيدنا محمد فهذا لوجوده ابتداء لأنه مخلوق لله وجبريل الذي نزل به مخلوق والنبي الذي أنزل عليه مخلوق، وهم يشاهدون حسًّا أن الرجل كان في بَدء أمره ساكتًا ثم يقول بسم الله الرحمٰن الرحيم يأتي بالباء ثم تنقضي ثم بالسين ثم تنقضي ثم بالميم فتنقضي وهكذا إلى ءاخر القرءان كيف يقولون

عن هذا اللفظ غير مخلوق كما يقول هؤلاء الصوتيون[١] القرءان غير مخلوق، ومن قال مخلوق ولو كان قصده اللفظ أي أن اللفظ خلقه الله فهو كافر عندهم نعوذ بالله من فساد الفهم فإنه من أعظم المصائب.

وما ينقل عن الأئمة من أن القرءان كلام الله غير مخلوق فالمراد به الصفة القديمة الأزلية ليس اللفظ المنزل المتألِّف من الحروف لأن هذا لا يصح إطلاق القديم عليه فهو أي اللفظ في اعتقاد المؤمنين مخلوق لله تعالى، ولكن يمتنع إطلاق قول القرءان مخلوق ولو قصد ذلك المعنى أي اللفظ.

يقول التفتازاني[٢] عن كون النسفي عقب القرءان بكلام الله «لِمَا ذكر المشايخ من أنه يقال القرءان كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرءان غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم كما ذهبت إليه الحنابلة جهلًا أو عنادًا» اهـ.

المعنى أن الناس إذا سمعوا هذا اللفظ «القرءان غير مخلوق»

---

(١) ابن تيمية مشى مع الكرّامية ولكن لا يقول أنا أخذت من الكرامية لأن الكرامية معروفة بأنها طائفة مبتدعة ضالة فهو لا يريد أن ينسب إليهم، بل ينسب هذا إلى أئمة الحديث، أئمة أهل السنة، فالشيء الذي يوافق فيه الكرامية أو المعتزلة ينسبه لأئمة أهل السنة فيقول: «أئمة أهل الحديث» لأنه يربأ بنفسه أن يُنسب إلى الكرامية أو إلى الفلاسفة، يريد أن يقال عنه هو متكلم على لسان السلف وأهل الحديث مراءاةً، كما وصفه الذهبي في رسالته بيانُ زغل العلم والطلب بأنه متكبر معجَبٌ بنفسه وإن به فرطَ الغرام لرئاسة المشيخة.

(٢) شرح العقائد (ص/ ٩١ - ٩٢).

يتوهمون أن هذا اللفظ أزلي واللفظ ليس أزليّا، ومعنى ذلك أنه إذا سيق اللفظ على هذا النحو أي «القرءان كلام الله غير مخلوق» يؤمن من أن يتوهم أن المراد إثبات الأزلية للفظ.

ثم نبّه التفتازاني[1] بأن قول النسفي «غير مخلوق» يقوم مقام القول بأنه غير حادث أي أن العبارتين بمعنى واحد، وقال إنه اختار هذه العبارة غير مخلوق لموافقة حديث النبي ﷺ: «القرءانُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ومن قال إنه مخلوقٌ فهو كافر بالله العظيم»، قلت لكنّ هذا الحديث لا يصحّ مرفوعًا[2] إنّما هو كلام بعض الأئمة كأبي حنيفة رضي الله عنه وغيره من السلف.

وأما المعتزلة فلا يعتقدون أن لله كلامًا ذاتيًّا أزليًّا غير حرف ولا صوت كما أنهم لا يعتقدون أن لله سائرَ الصفات من قدرة ومشيئة وعلم وسمع وبصر، ويزعمون أن هذا يلزم منه تعدد ذواتٍ قدماء وهذا منهم جهل كبير، قال أهل الحق الله تعالى له صفات علم وقدرة وإرادة وسمع وبصر وكلام وحياة بمعنى أن هذه الصفاتِ ثابتة له ليست غيره ولا عينه فمنَ أين يلزم تعدد ذواتٍ قدماء إنما الذات الواحد متصف بصفات أزلية أبدية بأزلية الذات وهذا ليس فيه ما يدَّعون من القول بتعدد الآلهة والمحظور هو إثبات ذوات قدماء أزليين.

---

(١) شرح العقائد (ص/٩٢).

(٢) قال السيوطي حديث القرءان كلام الله غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم أخرجه ابن عدي في الكامل من حديث أبي هريرة وقال الحفاظ إنه موضوع وأورده ابن الجوزي في الموضوعات.

ثم إن المعتزلة تقول الله متكلم بمعنى أنه متكلم بكلام يخلقه في غيره كالشجرة[١] ونحوِها لا بمعنى أن له صفةً أزليةً قائمةً بذاته. ونحن أهلَ السنة والجماعة نقول القرءان كلام الله بمعنى الكلام الذاتي، ونقول القرءان كلام الله بمعنى اللفظ المنزل ولا محظور في ذلك إنما السامع يُنَبَّه على المراد فيقال له إن أردنا الكلام الذاتي فذاك الأمر لأنه كلامُهُ حقيقةً فهو أزلي كما أن الذات أزلي، وإن أردنا اللفظَ المنزلَ فقولنا إنه كلام الله نقصد به أنه عبارة عن الكلام الذاتي لا أنه عينُه[٢]، وكلا الإطلاقين حقيقةٌ شرعيةٌ، فالمعتزلة الذين يعتقدون أنه لا كلام لله إلاّ ما يخلقُه في غيره هم المرادون بقول بعض الأئمة «من

(١) أي كالشجرة التي كان موسى عندها.

(٢) الناس في نيسابور كانوا مشتاقين للقاء البخاري فخرجوا لاستقباله إلى مسافة يوم ولكن بعض المشايخ من أصحاب الجاه كان من المحدّثين لكنه أقل من البخاري بكثير وهو محمد بن يحيى الذُّهَلِيُّ فإنه ركَّب على البخاري حسدًا فقال قال البخاري لفظي بالقرءان مخلوق. اعتقادًا نقول لفظي بالقرءان مخلوق لكن لا نجهر بها كما نجهر بالمسائل العادية، هذا في مقام التعليم يقال أما في بعض الأحوال لا يقال لأنه يُتوهم منه أنه حُكْمٌ على القرءان على الاطلاق بأنه مخلوق، وأحمد بن حنبل كان يكره هذا القول لفظي بالقرءان مخلوق ويكره مقابِلَه أيضًا وهو لفظي بالقرءان غير مخلوق لأن كلا اللفظين موهم.

قال ابن السبكي في الطبقات (طبقات الشافعية الكبرى، ٢/٢٢٨) أن البخاري سُئل لما ورد نيسابور قيل له يا أبا عبد الله ما تقول في اللفظ بالقرءان مخلوقٌ هو أم غير مخلوق فأعرض عنه البخاري بعد أن سُئل مرتين وفي الثالثة قال له القرءان كلام الله غيرُ مخلوق وأفعالُ العباد مخلوقة والامتحان بدعة فشغَّب الرجل وشغَّب الناس وتفرقوا عنه وقعد البخاري في منزله. وكان يستدل بحديث إن الله يصنَعُ كل صانع وصنعته اهـ.

قال القرءان مخلوق فهو كافر» وليس مرادُهم من قال بالتّفصيل فإنَّ التفصيل هو مذهب أهل السنة من السلف والخلف. قال الإمام أبو حنيفة في إحدى رسائله الخمس التي ألفها في العقيدة[١]: «ويتكلم - يعني الله - لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا ءالة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق» اهـ.

والحاصل أنه يجب اعتقاد أن اللفظ المنزَّل حادثٌ مخلوقٌ لله لكنه ليس من تأليف جبريل ولا سيدنا محمد إنَّما هو شىء تلقَّفَه جبريل بأن خلقَ الله حروفًا مقطَّعةً بنظم القرءان فتلاه على النبي ﷺ، لكن لا يجوز أن يقال عن هذا اللفظ إنه مخلوق إلا في مقام التعليم حذرًا من اعتقاد الحادث قائمًا بذات الله، وعلى هذا التفصيل يُحمل كلامُ الشافعي أي قوله لحفص لما ناظره في هذه المسئلة فقطعه بالحجّة وأصرَّ حفصٌ على معتقدِه وقولِه القرءان مخلوق[٢]: «لقد كفرتَ بالله العظيم». ويعني الشافعيُّ بهذه العبارة أن ذلك كفرٌ من حفصٍ حقيقيٌّ ولا يعني الشافعيُّ بذلك كفرانَ النِّعمة كما زعَم بعضُ الشَّافعيَّة ودلَّ على ذلك قولُ حفصٍ لما قام من مجلس الشّافعي للرّبيع المُرادي: «أراد الشافعيُّ قتلي[٣]». ويدُلّ لذلك أيضًا روايةُ الحافظ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم عن الرَّبيع أنَّ الشَّافعيَّ كفَّرَهُ[٤].

(١) انظر الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/٥٨).
(٢) مناقب الشافعي (١/ ٤٠٧).
(٣) روى ذلك الحافظ البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٤٥٥ - ٤٥٦)، ومعرفة السنن والآثار (١/ ١١١).
(٤) ءاداب الشافعي ومناقبه (ص/ ١٩٤ - ١٩٥).

قال ابن أبي بكر السعدي الحنبلي في كتابه الجوهر المحصَّل[١]: «وصح عن الإمام أحمد أنه كان يبدّع من يقول بأن اللفظَ بالقرءان غيرُ مخلوق. قال العلامة ابن رجب في الطبقات[٢]: والصحيح الصريح عنه أنه كان يبدّع قائل ذلك» اهـ. وقد روى ابن الجوزي[٣] عن الإمام أحمد رضي الله عنه أنه غضب غضبًا شديدًا على من نسب إليه رضي الله عنه أنه قال لفظي بالقرءان غير مخلوق وأمره بأن يمحوه أشدَّ المحو. ومثله نقلَ الإمامُ البيهقي في الأسماء والصفات[٤] أن الإمام أحمد كان ينكر هذه العبارة، وقال البخاري في كتابه خلق أفعال العباد[٥]: «المعروف عن أحمدَ وأهلِ العلم أن كلام الله غيرُ مخلوق وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهلَ الكلام والخوضَ والتنازعَ إلا فيما جاء فيه العلم وبيّنه رسول الله ﷺ».

تنبيه يتلخص مما ذُكر أن الذين قالوا القرءان مخلوق من غير أن يعتقدوا أنه ليس لله كلامٌ إلا ما يخلقُه في غيره كالمأمون والمعتصم بالله فإنهما لم يساعدا المعتزلة إلا على هذه العبارة القرءان مخلوق ولم يعتقدا أنه ليس لله كلام إلا ما يخلقه في غيره كما هو معتقدُ المعتزلة، فلا يَتناوَل هؤلاء الخلفاء حكم الأئمة بالتكفير على من قال هذه العبارة، فبطل ما زعمه بعض

(١) الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل (ص/ ٥٩).
(٢) الذيل على طبقات الحنابلة (٣/ ٣٠٩).
(٣) مناقب الإمام أحمد (ص/ ١٥٥).
(٤) الأسماء والصفات (ص/ ٢٦٥ - ٢٦٦).
(٥) خلق أفعال العباد (ص/ ٤٣).

الناس من الاحتجاج لترك تكفير المعتزلة بما حصل للخليفة المأمون ومن تبعه من الخلفاء العباسيين من موافقة المعتزلة على هذه العبارة، فتبين أن قول الأئمة منصَبٌّ على المعتزلة القائلين بأنه ليس لله كلامٌ إلا ما يخلقُه في غيرِه، وإطلاقهم القولَ بأن القرءان مخلوق على هذا الوجه.

والمعتزلي الذي يقول هذه المقالة والذي يقول بأن العباد يخلقون أفعالهم الاختيارية مستقلين بإيجادها وإن الله كان قادرًا على أن يخلق أفعالَ العباد قبل أن يعطيَهم القدرة عليها وبعد أن أعطاهم القدرة عليها صار عاجزًا عن خلقها كافرٌ قطعًا، لكن لا يُكفَّر الواحد من المعتزلة لمجرد انتسابه إليهم[(١)] إلا أن تثبت عليه قضية معيَّنةٌ يَكفُرُ معتقدُها لأن منهم من ينتسب إليهم انتسابًا ولا يوافقهم إلا في بعض مقالاتهم التي هي غيرُ كفر.

وأما إطلاق القول بأن المعتزلة ضُلَّالٌ غير كفار فبعيدٌ من الصواب، فكيف يُتردد في تكفير من يقول إن الله لا يقدر أن يخلق مقدور العباد بعد أن أعطاهم القدْرةَ عليها، هكذا حقَّقَ القولَ في أمر المعتزلة الحافظ الفقيه شيخ الإسلام سراجُ الدّين عُمَرُ بن رسلان البُلقينيّ[(٢)]، وقال الحافظ الفقيه الحنفي محمد مرتضى الزبيدي في شرح إحياء علوم الدين ما نصه[(٣)]: «ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان» اهـ.

---

(١) لكن هذا لا يمنع عنه الوقوعَ في المعصية الكبيرة.
(٢) حواشي الروضة للبلقيني (١/ ٨٣).
(٣) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١٣٥).

تنبيه ذكر التفتازاني[١] في شرحه على هذه العقيدة أن قولنا لموسى كليمُ الله ليس لأنه سمع الكلام الذاتي إنما معناه سمع صوتا دالًّا على كلام الله تعالى بغير واسطة ملك أو غيره لذلك سُمي كليمَ الله اهـ، وهذا غير مستحسن، وذكر أنه لا يجوز أن يُسمع ما ليس بصوت وينقلُ هذا عن الماتريدي وينسبه إليه لكن الماتريدي لا يقول إن الكلامَ الذاتي الذي هو غير صوت لا يصح أن يُسمع، أما فيما يتعلق بموسى فيحتمل أنه وُجِد ذلك في بعض عبارات الماتريدي فشهروا عنه هذا القول، ونحن نقول سماعُ ما ليس بحرف ولا صوت جائزٌ ممكنٌ فكما أنه يصح أن يُسمع الحرف والصوت كذلك يصح سماع الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت إذا أزال الله المانعَ من العبد.

فإن قيل ما حكم قول المعتزلة سميع بذاته بصير بذاته عليم بذاته؟

فالجواب أنه كُفر أما من لم يكفرهم فإن كان يفهم من كلامهم منعَ زيادةِ الصفة لا أصلِ الصفة فلا يكفر، أما من كان يفهم منهم نفي أصل الصفة فيكفر ومن شك في كفره عندئذ أو لم يُكفّره يكفر. ثم إن المعتزلي بقوله الله سميع بذاته لا بصفة يكون في الحقيقة نفى كونه تعالى عالمًا وسميعًا وبصيرًا وقادرًا وإنما تعمِيةً على الناس يقول سميع بذاته لا بسمع فهو مناقضٌ نفسَه، ولذا قال بعض العلماء المعتزلة يكفرون حتى لو أرادوا منع زيادة الصفة لأنه يلزم من قولهم هذا نفي أصل الصفة،

---

(١) شرح العقائد (ص/ ٩٤).

ونحن لا ننفي عنهم الكفر بل الصواب تكفيرهم ولا ينفعهم قولهم سميع بذاته لا بسمع قائم بذاته، عالم بذاته لا بعلم لأن هذا تناقض، كالذي يقول هو واحد وليس بواحد أو عالم وليس بعالم هذا حاصله.

ثم إن المعتزلة يقولون مقالة شنيعة يقولون إن لم يفعل الله للعبد غاية مقدوره يكون بخيلًا، ويقولون تَرْكُ الأصلح بُخلٌ وسَفَهٌ[1].

قال المؤلف رحمه الله: وهوَ مَكتوبٌ في مَصَاحِفِنا محفوظٌ في قلوبِنَا مَقروءٌ بألسِنَتِنا مسموعٌ بآذانِنا غيرُ حالّ فيها.

الشرح أن القرءان يقال فيه إنه مكتوبٌ في مصاحفنا أي بأشكالِ الكتابة الحروف الدالةِ عليه محفوظٌ في قلوبنا أي بالألفاظ المُتخَيَّلة مقروءٌ بألسنتنا أي بالحروف الملفوظةِ المسموعة مسموعٌ بآذاننا غيرُ حالّ فيها أي أن الكلام الذاتي ليس حالًّا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة ولا هو المسموع بآذاننا إنما المكتوب بأشكال الحروف والمحفوظ في القلوب والمقروء بالألسن والمسموع بالآذان هو اللفظ المنزل لاعين الصفة القديمة فإنها معنًى قائم بذات الله. وتقريب ذلك أن يقال النار جوهر مُحرِقٌ يُذكَر باللفظ ويُكتَب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا، ويقال في تقريب ذلك أيضًا إن للشيء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ووجودًا في

(١) ولهذا يزعمون أنه يجب على الله فعل الأصلح للعبد، تعالى الله عن ذلك.

العبارة ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان فحيث يوصف القرءان بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرءان غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج، والمراد بالخارج خارج الأذهان، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يُراد به الألفاظُ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأتُ نصفَ القرءان أو المتخيَّلة كما في قولنا حفظت القرءان أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدِث مس القرءان، ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرَّفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعًا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى. وأما الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع وهو الصواب كما قدمنا.

قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر[١]: «والقرءان كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى النبي ﷺ منزّل، ولفظنا بالقرءان مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة والقرءان غير مخلوق» اهـ، وقال في الوصية[٢]: «نقرُّ بأن القرءانَ كلامُ الله تعالى ووحيُه وتنزيلُه وصفتُه مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور غيرُ حالٌ فيها» اهـ.

---

(١) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/٤٧).
(٢) نقله ملا علي القاري في شرحه على الفقه الأكبر (ص/٤٨).

مسألة من الأدلة الظاهرة على أن اللفظ المنزل يُطلق عليه أنه كلام الله قوله تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ﴿١٥﴾﴾ [سورة الفتح] لأن كلام الله هنا هو المسموع الذي يُسمع من التالي إن كان التالي الرسولَ أو غيرَه وصفات الله تعالى لا تَسَلُّطَ للخلق عليها، فتعين أن يكون المراد بكلام الله هنا اللفظ المنزل وهذا اللفظ هو الذي يمكن أن يغيروه وهو الذي أراد الكفار أن يبدلوه.

وقال الإمام أبو حنيفة في هذه المسألة «ما قام بالخالق[1] فهو قديم وما قام بالمخلوق فهو مخلوق» اهـ، وكل أهل الحق متفقون على أن الصفة الأزلية التي ليست بحرف وصوت هو الكلام القائم بذات الله وهو غير مخلوق، وأما اللفظ المنزّل فهو قائم بالمخلوق محدَث، فما قام بالخالق فليس بمخلوق وما قام بالمخلوق فهو مخلوق.

قال المؤلف رحمه الله: والتكوين صفةٌ لله تعالى أزليةٌ وهو تكوينُهُ للعالَم ولكلِّ جُزءٍ من أجزائِهِ لوقتِ وجودِه.

الشرح التكوينُ صفة من صفات الله الأزلية ويعبرُ عنه بالخلق والتخليق والإحداث والاختراع ونحوِ ذلك[2] وهو صفة أزلية

---

(١) أي ما ثبت للخالق من الصفات ليس المراد بذلك الحلول.

(٢) قال الحافظ اللغوي مرتضى الزبيدي (إتحاف السادة المتقين (٢/ ٢٧): «الاختراع والإيجاد والإبداع خاص بالمولى عزَّ وجلَّ»، لكن هذا ليس متفقًا عليه عند اللغويين ولا يصح إطلاق القول بذلك فإن بعض اللغويين أجازوا استعمال هذه الألفاظ لا بمعنى الإبراز من العدم إلى الوجود إنما بمعنى يليق بالمخلوق ويُحمل كلام الزبيدي على أن هذا لا يُستعمل بحق المخلوق إلا نادرًا أو إلا على سبيل المجاز.

أبدية وقد دلَّ النقل والعقل على أنه خالق للعالم مكوِّن له، ويمتنع إطلاق المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذُ الاشتقاق وصفًا له قائمًا به(١) لذلك قالوا بأزلية التكوين وهذا هو المعروف عند الماتريدية(٢)، ثم إن من الأشاعرة من قال بذلك والأكثر شُهر عنه أن التكوين حادث لأنه ليس قائمًا بذات الله، واستدل الماتريدية أيضًا بأنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وبأن الله تعالى وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقًا للزم الكذبُ أو العدولُ إلى المَجاز أي الخالق فيما يُستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة والعدول عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل لا يجوز، وهنا لا دليل يوجب ذلك فامتنع التأويل بأنه أُريد به الذي يخلق فيما يُستقبل أو الذي هو قادر على أن يخلق(٣).

(١) معناه أنه لا يقال للشخص ضارب من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق أي ما يشتق منه لفظ الضارب قائمًا بالشخص الموصوف بأنه ضارب لأن المأخذ هو المصدر، فالشخص الذي لم يقم به الضرب لا يقال له ضارب إلا أن يكون مقيَّدًا بالمستقبل كأن يقال زيد ضارب غدًا فإنه يصح لأنه قُيد وذلك على تقدير أنه سيحصل منه الضرب، فالضرب يقوم بالضارب (الشارح).

(٢) الماتريدية قالوا التكوين أزلي لأنه بالاتفاق يقال الله مكوِّن العالم فلولا أن صفة التكوين قائمة بالله لم يصح إطلاقه على الله.

(٣) قال بعضهم الله تعالى يُطلق عليه الخالق لا بمعنى أن صفة الخلق أو التخليق قامت به في الأزل بل بمعنى أنه يخلق المخلوقات لوقت وجودها أو بمعنى أنه قادر على أن يخلق، هذا جواب الأشاعرة.
أما الماتريدية فقالوا هذا التأويل فاسد - أي تأويل الخالِق بأن معناه بأنه سيخلق فيما بعد من غير أن يكون متصفًا بالتخليق في الأزَل أو بمعنى أنه قادر على أن يخلق المخلوق في وقت وجوده - لأنه تأويل والتأويل بغير=

واستدلوا أيضًا بأنه لو كان يجوز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض وذلك ظاهر البطلان، فلزم أن يكون إطلاق الخالق عليه كإطلاق القادر والعالم والسميع والبصير إلى غير ذلك من صفاته الذاتية التي لا خلاف فيها بين الفريقين.

قال الكستلي[1] في حاشيته على التفتازاني شارح العقيدة ما نصه: «قوله (لجاز إطلاق كل ما يقدِر هو عليه من الأعراض) أي عليه تعالى فيقال أسودُ بمعنى القادرِ على السواد وأبيضُ بمعنى القادرِ على البياض وكاتبٌ ومتحركٌ إلى غير ذلك ولا شك في بطلانه» اهـ.

وقالوا لو كان التكوين حادثًا فإما أن يكون ذلك بتكوينٍ ءاخرَ وذلك التكوين بتكوينٍ ءاخرَ وهكذا فيلزم التسلسلُ والتسلسل محال، وعلى ذلك يلزم منه استحالة تكوّن العالَم مع أنه مشاهَدٌ تكوُّنُه، وإما بدونه فيستغني الحادثُ عن المحدِثِ والإحداث وذلك نفيُ المحدِث وإحداثِه.

وقالوا أيضًا لو كان التكوين حادثًا لَحَدَثَ إما في ذاته تعالى فيصير ذات الله محلًّا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو

= دليل لا يجوز.

ثم مهما طالت المناقشة بين الفريقين فهما متفقان على أن الله لا تقوم بذاته صفة حادثة، فالخلاف في هذه المسألة لا يؤدي إلى تبديع وتضليل فالقائلون بأنه صفة أزلية على صواب والقائلون بأنه ليس صفة أزلية قائمة بذات الله لا ضرر عليهم (الشارح).

(١) حاشية الكستلي على شرح العقائد (ص/٩٧).

الهُذيل المعتزلي من أن تكوُّن كل جسمٍ قائمٍ به فيكون كل جسم خالقًا ومكونًا لنفسه ولا خفاء في استحالةِ هذا.

والحاصل أن التكوين عندهم أزلي لكن المكوَّن حادث، كذلك التخليق تخليق الله المخلوقات أزلي والمخلوقات حادثة، قالوا هو كالقدرة فإن القدرة صفة أزلية والمقدور الذي تتعلق به حادث.

قال النسفي في تفسير التكوين **وهو تكوينُه للعالَم ولكلِّ جُزء من أجزائه لوقت وجودِه**. ومعناه أن التكوين عبارة عن إيجاد الله تعالى الذي هو قائم بذاته للمخلوقات التي لم تكن في الأزل موجودة لتوجد في أوقات وجودها على حسب علمه وإرادته، فالتكوين باق أزلًا وأبدًا والمكوَّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدمُ متعلَّقاتها لكون تعلقاتها حادثة.

وقول الماتريدية في التكوين قال به أبو حنيفة[١] وأصحابُه وصرّح به البخاري[٢] كذلك، ومن عباراتهم: «التكوين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود».

قال المؤلف رحمه الله: وهوَ غير المكوَّنِ عندَنا.

الشرح التكوين غير المكوَّن عند الماتريدية لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول فإن الضربَ غيرُ المضروب والأكلَ غيرُ المأكول.

---

(١) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/٤٦).

(٢) صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض وغيرهما من الخلائق.

قال التفتازاني[١] ما نصه: «ولأنه لو كان - أي التكوين - نفسَ المكوَّن لزم أن يكون المكوَّن مخلوقًا مكوَّنًا بنفسه ضرورة أنه مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديمًا مستَغنيًا عن الصانع وهو محال، و- يلزم أيضًا - أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدمُ منه وقادرٌ عليه من غير صنع وتأثيرٍ فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونَه خالقًا والعالم مخلوقًا، فلا يصح القول بأنه خالقُ العالم وصانعُه هذا خُلفٌ - أي باطل - و- لزم - أن لا يكون الله تعالى مكوّنًا للأشياء ضرورةَ أنه لا معنى للمكوِّن إلا من قام به التكوين والتكوين إذا كان عين المكوَّن لا يكون قائمًا بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سوادِ هذا الحجر أسودُ وهذا الحجرَ خالقُ السواد إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد، وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريًا» اهـ. والمحظور الذي اتفق الفريقان أي الأشعرية والماتريدية على بطلانه هو جعل المكوَّن قديمًا أزليًا.

قال المؤلف رحمه الله: والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى.

الشرح أن الله تعالى يُحدِث الحادثات بإرادة لا من طريق الإيجاب بذاته، وقالت الفلاسفة إن الله تعالى موجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالإرادة والاختيار بل لزم من وجود الله وجود

(١) شرح العقائد (ص/١٠١).

العالم فلذلك العالم أزلي مع الله وهذا المذهب ظاهر البطلان لكن كيف راج هذا الأمر على من كانوا ينتسبون إلى الإسلام من الفلاسفة مثلِ ابن سينا[١]. وهناك طائفة من الطوائف الضالة يقال لهم النجارية[٢] يقولون إن الله مريد بذاته لا بصفة، وهناك طائفة من المعتزلة يقولون إنه مريد بإرادة حادثة لا في محل ويعنون بذلك أن الإرادة التي هو مريد بها حادثة في غير محل يقولون لا هي قائمة بذات الله ولا هي قائمة بشيء غيره، وهذا أيضًا ظاهر البطلان.

---

(١) عند الفلاسفة العالم أزلي ومع ذلك يقولون الله أوجده بمعنى أن وجود الله اقتضى وجود العالَم، ووافقهم ابن تيمية فإنه يقول إرادة الله حادثة الأفراد قديمة النوع بمعنى أنه تحدث له إرادة عند كلّ حادث من الأزل إلى الأبد ومؤدّى ذلك أنه لم يزل مع الله مخلوقٌ أزلًا وأبدًا. وهذه عقيدةٌ كفريةٌ بلا امتراءٍ لأنها تكذيب لقول الله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ ۝٣﴾ [سورة الحديد] ولحديث رسول الله: «**كان الله ولم يكن شيءٌ غيرُه**». وهذا مقرّرٌ عند الوهابية فإنهم يتبعونه كما يتبع الظلُّ الشخص إلا أنهم خالفوه بمسائل كقول ابن تيمية باستحسان أن يقول الرجل إذا خدِرَت رجله (أي أصابها مرض الخَدَر) يا محمد فإن ابن تيمية استحسنه في كتابه المسمى الكلم الطيب (ص/٧٣) حيث أورد فيه عن ابن عمر أنه قال ذلك لما أصابه الخدر. والخدَرُ تَعطُّل حركة الرِّجْل وهو مرضٌ معروف عند الأطباء، وفي تعليق التعاويذ المكتوب فيها قرءان أو ذكرُ الله فإن هذا يجيزه ابن تيمية في كتابه إيضاح الدلالة (ص/٥٢) وكتابه مجموع الفتاوى (٣٦/١٩) والوهابية يعتبرونه شركًا ومع هذا التناقض يسمونه شيخ الإسلام ويسمّون متبوعهم محمدَ بن عبد الوهاب أيضًا شيخَ الإسلام.

(٢) هم طائفة من أتباع الحسين بن محمد النجار وهم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله يوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية، انظر الفرق بين الفرق (ص/٢٠٧)، والتبصير في الدين (ص/١٠١).

وهناك أيضًا طائفة تسمى الكرَّامية[١] يقولون إرادته حادثة في ذاته تعالى، وهذا أيضًا ظاهر البطلان لأن الذات المقدس لو كان يحدث فيه شيء لكان حادثًا ولو كان حادثًا لاحتاج إلى محدِث ولم يكن إلهًا محدِثًا للعالم وقد تقدم ذلك.

قال ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر ما نصه[٢]: «والمحققون من أهل السنة يقولون الإرادة في كتاب الله تعالى نوعان الأولى إرادة قُدْرية كونية خَلقية وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث لقوله تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ ﴿١٢٥﴾﴾ [سورة الأنعام]، والثانية إرادة دينية أمرية شرعية وهي المتضمنة للمحبة والرضى كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [سورة البقرة]» اهـ.

فائدة قال العلامة محمد بن أحمد ميارة المالكي في كتابه الدر الثمين والمورد المعين ما نصه[٣]: «(الثاني) تكلم الناظم - أي ابن عاشر - على صفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ولم يتكلم

(١) هم أتباع محمد بن كرام له ضلالات كثيرة منها زعمه أن لله حدًّا ومن الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخرى، وأنه محل للحوادث تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه، (انظر الفرق بين الفرق ص/ ٢١٥، التبصير في الدين ص/ ١١١).

(٢) شرح الفقه الأكبر (ص/ ٤٠).

(٣) الدر الثمين والمورد المعين (ص/ ٣٤).

على المعنوية وهي كونه تعالى قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًّا وسميعًا وبصيرًا ومتكلمًا وذلك والله أعلم بناء على مذهب الإمام الأشعري من نفي الحال[1] وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنما هو صفات المعاني أما المعنوية فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أن لها ثبوتًا في الخارج عن الذهن، وأما على مذهب غيره من القول بثبوت الأحوال وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود[2] فتكون هذه الصفات المعنوية صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى فلا بد من ذكرها، إلا أنه لوحظ فيها كونها ملازمة للسبع الأولى وكون الأولى عللًا[3] لهذه أي ملزومة لها إذ لا يصح اتصاف محل بكونه قادرًا أو عالمًا مثلًا [إلا] إذا قامت به القدرة أو العلم وكذا الباقي لذلك كانت سبعًا مثل الأولى ولذلك أيضًا نسبت هذه إلى تلك فقيل فيها صفات معنوية، والياء في لفظ المعنوية ياء النسب إلى المعنى والواو فيه بدل من الألف التي في المعنى» اهـ.

ثم قال: (الثالث): مما لا يتضح في مذهب الأشعري ما وجدته بخط شيخنا الإمام العلامة الحافظ المتفنن الحاج الأبر

---

(١) الحال عند من أثبته أمرٌ بين الوجود والعدم (الشارح).

(٢) هذه التي يسمونها اعتبارية (الشارح).

(٣) ترك هذه الكلمة (عللا) كان صوابًا لكن هم استعملوها من باب اللازم والملزوم. وهذا مخالف للغة أيضًا العلة لها معنى واحد في اللغة وهو المرض. (الشارح)

سيدي أبي العباس أحمد المَقري القرشي التلمساني نزيل فاس المحروسة رحمه الله ما نصه: سئل الإمام سيدي محمد بن يوسف السنوسي: سيدي رضي الله عنكم جوابكم عن معنى قولهم الصفة المعنوية هي وجه واعتبار نريد بيان الوجه والاعتبار، فأجاب: معنى قول الأستاذ في الصفات المعنوية ونحوها من كل ما يسمى حالا أنه وجه واعتبار التنبيهُ على نفي الحال وأن ما يُتخيل من ثبوت الحال في الخارج ليس بصحيح وإنما هو وجهٌ يعتبره الذهن لا أمرٌ وجودي، فالعلم مثلًا إذا قام بمحل فله أوجه يعتبرها الذهن فإن اعتبره من حيث حقيقته فهو صفة معنى وجودية، وإن اعتبره من حيث صار محلُّه عالمًا فهو المعنى الذي يُعبرون عنه بالعالمية، وليس له ثبوت في الخارج وإنما هو وجه اعتبره العقل من أوجه العلم وإن اعتبر العقلُ العلمَ من حيث انكشافُ المعلوم به سمي هذا الوجه تعلقًا وإن اعتبره العقلُ من حيث وجوده في محل سُمي هذا الوجه قيامًا فرجعت الأحوال كلُّها في هذا القدر إلى وجوه يعتبرها العقل للأمور الوجودية اهـ.

(الرابع) أنكرت المعتزلة صفاتِ المعاني التي أثبتها جماعة أهل السنة ووافقوهم على اتصافه تعالى بأحكامها المعنوية وهي كونه تعالى قادرًا ومريدًا وعالمًا وَحَيًّا وسميعًا وبصيرًا ومتكلمًا وقالوا يجب أن تكون هذه الأحكام واجبةً لذاته تعالى ولا تُعلل بصفات المعاني كما هو في الشاهد، ويلزم من إنكار صفاتِ المعاني إنكار أحكامها التي هي المعنوية وإنكارها كفر» اهـ.

ثم قال[(١)] ما نصه:

«الرابع الصفات المعنوية وهي صفات الذات اللازمة لصفات المعاني وهي كونه تعالى قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًّا وسميعًا وبصيرًا ومتكلمًا[(٢)]. الخامس زاد بعضهم صفات الأفعال وهي عبارة عن التعلق التنجيزي للقدرة والإرادة بالممكنات كخلقه ورَزقه وإماتته وإحيائه وتحريكه وتسكينه، وإن شئتَ قلتَ هي عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وهي على قسمين فعلية وجودية كالأمثلة، وفعلية سلبية كعفوه تعالى عمن شاء من أهل المعاصي فإنه عبارة عن ترك العقوبة لمن يستحقها وهذا الترك متأخر عن المعصية الحادثة وهو فعلٌ بناءً على أن الترك فعلٌ أو سلبُ فعلِ العقوبة لمن يستحقها بناء على أنه ليس بفعل. السادس زاده بعضهم أيضًا وهو الصفات الجامعة لسائر أقسام الصفات كالألوهية والكبرياء والعظمة» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ورؤية الله تعالى جَائزَةٌ في العقلِ.

الشرح أن العقل إذا خلّي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته

---

(١) الدر الثمين (ص/ ٣٤).

(٢) بعض المتأخرين بناء على إيجاب معرفة الصفات المعنوية وصفات المعاني قالوا يجب لله أربع عشرة صفة ثم بنوا على ذلك وجوبَ نفي أضدادها (أي مقابلها) فجملة ما يجب عندهم في حق الله ثمانية وعشرون صفة ولا حاجة إلى ذلك بل يكفي الاقتصار على استحضار وجوب صفات المعاني السبعة ونفي أضدادها مع ضم الصفة النفسية وهي الوجود وضم الصفات السلبية الخمسة إلى ذلك والسلبيةُ هي القدم والبقاء والبقاء على خلافٍ في كون البقاء صفة سلبية أو من صفات المعاني والمخالفةُ للحوادث والوحدانيةُ والاستغناءُ عن الغير ويعبَّر عنها بالقيام بالنفس (الشارح).

تعالى هذا معنى قوله «جائزة في العقل» وهي غير العلم أي أن رؤية العباد لربهم في الآخرة الثابتة نقلًا والتي هي جائزة عقلًا ليس المراد منها العلمَ بوجود الله تعالى بل هي أمر زائد على العلم به.

قال أهل الحق علة صحة الرؤية عقلًا الوجود فالبارئ موجود فيصح عقلًا أن يُرى، وكذا يصح عقلًا أن نَرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا نرى الأصوات والطعوم والروائح ونحو ذلك بالأبصار لأن الله تعالى لم يُجْرِ عادتَه في خلقه بأن يروا ذلك ولو شاء لنا أن نراها لرأيناها كما نرى الأجسام.

والله تعالى يُرى بلا مسافة لأنه ليس من لازم الرؤية المسافة، وقالت المعتزلة لا يُرى الشيء إلا مع مسافة ولا يُرى إلا في جهة والمرئي لا بد أن يكون في جهة، فجعلوا رؤية الله مستحيلة وذلك لاعتقادهم أن الله موجود بلا مكان وهو حق لكن اعتقادهم أنه تعالى لا يُرى باطل، فقاسوا الخالق بالمخلوق كما فعلت المشبهة قالوا الموجود لا بد أن يكون في مكان إذًا الله في مكان ولا بد أن يكون في جهة إذا الله في جهة[1]، ثم قالوا المعهود المألوف في عقولنا أن يكون الشيء له حد فالله له حد، وقد ضلَّ الفريقان.

---

(١) قولهم هذا يُنقَضُ بأن الله كان موجودًا قبل المكان وقبل كل شيء قبل الجهات وقبل الأماكن فكما صح وجوده قبل خلق الجهات والأماكن بلا مكان ولا جهة صح وجوده بعد خلق المكان والجهة بلا مكان (الشارح).

وأما الدليل على الرؤية من حيث النقل والسمع أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ١٤٣﴾ [سورة الأعراف] فلو كانت رؤيته تعالى مستحيلة عقلًا لكان طلب موسى لذلك جهلًا بما يجوز في حق الله وما لا يجوز أو سَفَهًا وعَبَثًا وطلبًا للمحال والأنبياء منزهون عن ذلك، وأن الله تعالى قد علَّق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه عقلًا والمعلَّق بالممكن ممكن لأن معناه الإخبار بثبوت المعلَّق عند ثبوت المعلَّق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. وأوردت المعتزلة على ذلك شبهتين الأولى قولهم سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً ٥٥﴾ [سورة البقرة] فسأل ليعلموا امتناعها كما عَلِمَها هو، والثانية قالوا إنا لا نسلّم أن المعلَّق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه واجتماع الاستقرار والتحرك في ءان واحد مستحيل. وأجاب أهل الحق بأن كلًّا من ذلك خلافُ الظاهر ولا ضرورة إلى ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين لكفاهم أن يقول موسى إن الرؤية مستحيلة، وإن كانوا كفارًا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع أي عدم إمكانها، وأيًّا ما كان فيكون السؤال عبثًا. قالوا والاستقرار حالَ التحرك أيضًا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماعُ الحركة والسكون.

فيلزم المعتزلةَ من نفيهم جواز رؤية الله تعالى أن يكون موسى إما جاهلًا بما يجوز على الله وإما أن يكون يعلم ذلك وإنما من بابِ السَّفَهِ طلب من الله وكلا الأمرين مستحيل على

من نبَّأه الله تعالى وأكرمه بالنبوة، بل الأنبياء هم أولى بأن يعرفوا ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه تعالى فكيف لا يثبتون - أي المعتزلة - صحة الرؤية عقلًا وقد سأل موسى ذلك بنص القرءان.

قال المؤلف رحمه الله: واجبةٌ بالنقلِ وقد وردَ الدليلُ السَّمعيُّ بإيجابِ رؤيةِ المؤمنينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ.

الشرح أن رؤية الله تعالى واجبة بالنقل أي لا بد منها على مقتضى النص الشرعي لورود الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في الدار الآخرة. أما الكتاب فقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة] وأما السنة فقوله عليه السلام: «**إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**»[1] أي رؤيةً لا شك فيها يعتري المؤمنين في أن الذي رَأَوْه هو الله، وهذا الحديث مشهور يُحتج به في الاعتقاد لأن جمهور أهل السنة يشترطون للاحتجاج بالحديث في العقائد أن يكون متواترًا أو مشهورًا فلا تقوم الحجة عندهم في العقيدة بما دون المشهور.

ولأهل الحق دليل الإجماع أيضًا لأن الأمة كانوا مُجمِعين

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد: باب ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة]، ومسلم في صحيحه: كتاب المساجد ومواضع الصلاة: باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، وأبو داود في سننه: كتاب السنة: باب في الرؤية، والترمذي في سننه: كتاب صفة الجنة: باب (١٧)، وأحمد في مسنده (٤/ ٣٦٠)، والبيهقي في السنن (١/ ٣٥٩).

على وقوع الرؤية في الآخرة وأن الآيات الواردةَ في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شُبَهُهُم وتأويلاتُهم.

ثم إن أقوى ما عند المخالفين وهم المعتزلة من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوتِ مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البُعد واتصال الشعاع من الباصرة - أي العين - بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، وجواب أهل الحق منع هذا الاشتراط كما قال المؤلف: [**فَيُرى لا في مكانٍ ولا على جهةٍ ومُقَابَلَةٍ أو اتصَالِ شُعَاعٍ أو ثُبوتِ مسافةٍ بين الرَّائي وبينَ الله تعالى**]. ويقال للمخالفين قياس الذاتِ المقدس وصفاته على العالم فاسد، وهذه الشروط التي تعلقتم بها شروط عادية في حق المخلوق. ثم إن الرؤية عند أهل الحق بخلق الله تعالى ولا تجب عند اجتماع الشرائط.

ومن أدلة أهل الحق السمعية قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴿١٠٣﴾﴾ [سورة الأنعام] لأنه إذا ضُم إلى قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ يتلخص لأهل السنة معتقدهم وهو أنه لا تراه جميع الأبصار بل تراه بعض الأبصار وبهذا يوفق بين الآيتين وهذا البعض هم المؤمنون لا الكفار لقوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [سورة المطففين] هذا على تفسير الإدراك بالرؤية، أما على تفسير الإدراك بالإحاطة فجواب أهل الحق أن الرؤية لا تستلزم الإحاطة، ورؤيتُه تعالى بدون إحاطة فيكون المنفي في هذه

الآية الإحاطةَ ليس مجرد الرؤية على ما يليق بالمرئي الذي هو الله لأنه منزه عن الجوانب والشكل والحجم والحدود، وأما هو فمحيط بأبصار عباده عالم بها من جميع الوجوه.

فائدة قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر[1]: «ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا كمية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة» اهـ. وقال في كتابه الوصية[2]: «ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف ولا تشبيه ولا جهة حق» اهـ. فتبين بهذا بطلان ما في تفسير القرطبي[3] بأن نفي الجهة عن الله تعالى لم يكن عند السلف وذلك بعد أن قرر قبل ذلك أن الحق نفيها عنه، لكن العبرة بآخر قولي الرجل فقد صرح هو في كتابه التذكار[4] باستصواب ما عليه أهل الحق من نفي الجهة كما صرح فيه أيضًا بأن الصحيح تكفير المجسم، وقد ألف التذكار بعد التفسير كما ذكر ذلك فيه.

وليحذر أيضًا مما في كتاب الغنية[5] المنسوب للشيخ عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه من أن القول بجهة العلو في حق البارئ مذهب الرسل، فلا يعوَّل على هذا الكلام لا سيما أن فيه نصًّا ءاخر ينقض ذلك.

(١) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/١٣٧ - ١٣٨).
(٢) نقله ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر (ص/١٣٨).
(٣) الجامع لاحكام القرءان (٧/ ٢١٩).
(٤) التذكار في أفضل الأذكار (ص/ ٢٢ - ٢٣).
(٥) الغنية (ص/ ٣٥٦).

قال المؤلف رحمه الله: والله تعالى خَالقٌ لأفعالِ العبادِ مِنَ الكُفرِ والإيمانِ والطَّاعةِ والعصيانِ.

الشرح ليس الأمر كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله أي مبرز الأشياء الحادثات من العدم إلى الوجود وهذا هو الخلق الذي لا يجوز إسناده إلا إلى الله. وعمَّموا - أي المعتزلة - ذلك في كل ذي روح حتى البقُّ عندهم تخلق حركاتها وسكناتها، وإن كان أوائل المعتزلة يتحاشَون إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بالإيجاد أو الاختراع ونحو ذلك، وحين رأى زعيمهم الجبائي(١) وأتباعُه أن معنى الكلّ واحدٌ وهو المُخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.

ويكفي دليلًا لأهل السنة من حيثُ العقلُ أن يقال لو كان العبد خالقًا لأفعاله لكان عالـمًا بتفاصيلها ضرورةَ أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك ولازم ذلك باطل فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخلّلَة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولًا عن العلم(٢) بل لو سئل لم يعلم، فإذا كان هذا في أظهر أفعاله فما الظن بحال العبد إذا تأملنا في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو

---

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي أحد زعماء المعتزلة، مات ببغداد في شهر شعبان سنة ٣٠٣هـ.

(٢) أي ليس عدمَ شعور بالعلم بل لا يوجد للعبد علم بذلك ليس أنه يعلم لكن ذهل عن علمه (الشارح).

ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر أظهر.

ودليل أهل الحق من حيث النقلُ قوله تعالى ﴿وَلَهُۥ كُلُّ شَيْءٍ ۝٩١﴾ [سورة النمل] لأن الشيء يشمل الأجسامَ والحركاتِ والسكنات والإرادات والنوايا وسائر الأعراض وليس الشيء كما يتوهم بعض الجاهلين باللغة والشرع الأجرامَ فقط، وهذا نص صريح في أن الله تعالى هو خالق كل الممكنات العقلية التي دخلت في الوجود والتي ستدخل أجرامِها وأعراضها ولا سبيل للمخالفين إلى أن يخصصوا الشيء بالأجسام لأن ذلك مخالف للغة، ثم هذا التخصيص ينافي أن الله تمدَّح بذلك فلو كان الذي هو مخلوق له الأجرام فقط ليس أفعالَ العبادِ حركاتهم وسكناتهم لم يكن في إخباره بأن له كلَّ شيء تمدُّح، على أن حركات ذوات الأرواح أكثر من أجرامهم بكثير من المضاعفات[1].

ومن دلائل أهل الحق السمعية قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۝١٧﴾ [سورة النحل] في مقام التمدح بالخالقية لكونها مَناطًا لاستحقاق العبادة.

تنبيه قال التفتازاني[2]: «لا يقال فالقائل بكون العبد خالقًا

---

(١) أي بأضعاف كثيرة الشخص الواحد جسمه شيء واحد لكن أفعاله كثيرة تكون أضعافًا مضاعفة إلى حد بعيد فيؤدي ذلك إلى أن تكون مخلوقاتُ العباد أكثرَ من مخلوقات الله (الشارح).

(٢) شرح العقائد (ص/ ١١١).

لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين لأنا نقول الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسي، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى» اهـ، وهذا رأي التفتازاني وإلا فقد وصفهم من هو أعلى منه وهو الإمام أبو منصور عبد القاهر التميمي بالشرك فقال[١]: «القدرية مشركون بربهم لقولهم بأن العبد يخلق أفعاله» وهو صحيح سديد، والإمام عبد القاهر البغدادي من أئمة الشافعية الأشعريين وقد نقل في كتابه تفسير الأسماء والصفات[٢] إجماع الأشاعرة على تكفير المعتزلة والمشبهة.

وقال أيضًا[٣]: «اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب» اهـ.

ويؤيده ما رواه محمد بن جرير الطبري الإمام الحافظ المجتهد في كتابه تهذيب الآثار وصححه[٤] عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية**».

---

(١) الفرق بين الفرق (ص/ ٣٣٩).
(٢) تفسير الأسماء والصفات (ق/ ١٩١).
(٣) أصول الدين (ص/ ٣٣٥).
(٤) تهذيب الآثار (٢/ ١٧٨).

ومراد النبي بقوله في الحديث «**من أمتي**» أمة الدعوة وتشمل الكافرين والمؤمنين وقد تقدم بيان ذلك[١] فيكون معنى الحديث أن هاتين الفرقتين من بين أمة الدعوة الذين أرسلتُ إليهم ليس لهم نصيب في الإسلام أي أنهم كفار.

وأما الماتريدية فقد سبق أن ذكرنا أن الحافظ الفقيه الحنفي مرتضى الزبيدي نقل تكفير علماء ما وراء النهر - يعني الماتريدية - للمعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان.

فتبين أن القول المعتمد الذي عليه الأكابر من متقدمي الماتريدية والمتقدمين من الأشاعرة تكفير المعتزلة، وقد كفَّر الشافعي[٢] رضي الله عنه حفصًا الفرد المعتزلي. ولا يستشكل هذا بقول الشافعي: «أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية» لأن كلامه هذا محمول كما قال الحافظ سراج الدين البلقيني على من لم يَثبت عليه قضية معينة تقتضي كفره، قال ذلك في حاشيته على روضة الطالبين[٣]. وقد نقل جمع من الشافعية والحنفية منهم الإمام أبو منصور الماتريدي[٤] والإمام عبد القاهر البغدادي[٥] أن المعتزلة يقولون إن الله كان قادرًا على خلق مقدور حركاته وسكونه قبل أن يعطيه القدرة عليها وبعد أن أعطاه القدرة عليها صار عاجزًا، وكذلك نقله عنهم من

---

(١) انظر (ص/ ٢٩).
(٢) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٠٧).
(٣) حواشي الروضة (١/ ٨٣).
(٤) التوحيد (ص/ ٢٧٧).
(٥) أصول الدين (ص/ ١٣٥)، الفرق بين الفرق (ص/ ٣٣٤).

متقدمي الشافعية الذين كانوا قبل النووي أبو سعيد المتولي[١] وإمام الحرمين[٢] وكثير من الحنفيين[٣] أيضا، فبعد هذا كيف يُمترى في تكفير المعتزلة.

وممن ذكر ذلك أيضًا الإمام أبو الحسن شيث بن إبراهيم المالكي في كتابه الذي ألفه في الرد على المعتزلة حتى قال إنهم جعلوا الله كما يقول المثل أدخلته داري فأخرجني منها.

وقد قدمنا أنه ليس كل معتزلي يعتقد جميع مقالاتهم بل منهم من يقول ببعضها ولا يقول ببعض فإذا كفرناهم فلا نعني تكفير كل من ينتسب إلى الاعتزال إنما نعني من ثبتت في حقه قضية معينة تقتضي تكفيره كهذه المسئلة.

فيتلخص بما ذكرنا أن إطلاق القول بأن المعتزلة لا يكفرون خلاف الصواب وقد أساء من أطلق ذلك كقول بعض المتأخرين في منظومة له: [الرجز]

ومن يَقُل بالطبع أو بالعلةِ
فذاك كفرٌ عند أهل المِلّةِ
ومن يقل بالقوة المودَعةِ
فذاك بدعيٌّ فلا تلتفتِ

فإنه كفر القائلين بأن حدوث الأشياء بالطبع لا بخلق الله وإيجاده، والقائلين بأن الأشياء توجد لأن وجود الله اقتضى وجودها لا بإرادته وفعله وهذا حق، ولم يكفّر المعتزلة القائلين

(١) الغنية في أصول الدين (ص/١١٧).
(٢) الإرشاد (ص/١٧٣).
(٣) تقدم نقل الحافظ الزبيدي عنهم.

بأن العبد يخلق بقدرة أودعها الله فيه، وهذه مقالة شنيعة مردودة لا يلتفت إليها كيف وقد أشركوا العبد مع الله في صفة الخلق أي إبراز المعدوم من العدم إلى الوجود، والخلق بهذا المعنى أظهرُ خصائص الألوهية حتى قال الإمام أبو الحسن الأشعري في تفسير معنى الإله[١] الألوهية قدرة اختراع الأعيان وقدرة اختراع المُحدَثات.

وليس في كلام التفتازاني تصريح بتكفير المعتزلة أو ترك تكفيرهم وإنما نفى عنهم الشرك ولا يلزم من ذلك أنه نفى عنهم الكفر لأن الكفر قسمان كفر إشراك وكفر جحود وتكذيب.

قال التفتازاني[٢]: «إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا إن المجوسي أسعدُ حالًا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى» اهـ.

أقول: وهذا الكلام صحيح في وصف المعتزلة ولا ينفعهم قولهم العباد يخلقون أفعالهم بقدرة أعطاهم الله إياها، فالماتريدية أهل ما وراء النهر لا يُنتَقَدون على هذا لأنهم أي المعتزلة جعلوا الله عاجزًا بعد أن كان قادرًا فهم بهذا الاعتبار أخبث حالًا من المجوس، جعلوا العبد أقوى من الله لأن العبد غلبه بعدما أخذ القدرة على أفعاله وصار أقوى منه على قولهم، فالله تعالى لا يستطيع عندهم أن يخلق تلك الأشياء التي صار العبد قادرًا عليها.

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص/٤٧).
(٢) شرح العقائد (ص/١١١).

ويجب التحذير من المعتزلة وعقيدتهم:

قال ابن المبارك[(١)] في ذم بعض أشخاص من المعتزلة وغيرهم: [مجزوء الرَّمل]

أيها الطالبُ علمًا ... إيتِ حمادَ بنَ زيدِ
واطلبنَّ العلمَ منهُ ... ثم قيِّدهُ بقيدِ
لا كجهم لا كثورٍ ... لَا كعمرِو بنِ عُبيدِ

أما جهمٌ فهو ابن صفوان زعيم الجهمية ولم يكن معتزليّا قتله سَلْمُ بن أَحْوَز، وأما عمرو بن عبيد فهو من رؤوس المعتزلة المتقدمين، أما ثور[(٢)] فكان على الحاشية[(٣)] كان فيه شيء من بدعة المعتزلة، وهؤلاء الثلاثة منحرفون عن عقيدة أهل الحق وأشدهم ضلالًا هو جهم.

وتعلقت المعتزلة بشبهة هي أقوى شبههم قالوا لو كان الله تعالى خالقَ كل أفعال العباد لبطلت فائدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب قالوا وهذا ظاهر.

---

(١) انظر تهذيب التهذيب (٢/ ٣١).

(٢) ثور بن يزيد الكُلاعي أبو خالد (ت ١٥٣هـ) كان الأوزاعي يتكلم فيه ويهجوه. كان في حمص فأخرجه أهلها منها وأحرقوا داره لكلامه في القدر وحين قدم المدينة نهى مالك عن مجالسته. (انظر تهذيب التهذيب ٢/ ٣٠ - ٣٢).

(٣) لم يكن متوغلًا في الاعتزال. (الشارح)

والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلًا، وأما نحن فنثبته على ما أثبته أهل السنة أي على أنه كسب للعبد من دون أن يكون مخلوقًا له فلا يلزمنا ما قالت المعتزلة. وقد يتمسك أغبياء المعتزلة بأنه تعالى لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائمَ والقاعدَ والآكلَ والشاربَ والزاني والسارقَ إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم من المعتزلة لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، أوَلا يَرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يَتصف بذلك، فالله تعالى هو خلق السواد ولا يلزم من ذلك أن يكون هو أسود كذلك خلق في العبد الحركة والسكون والخير والشر فلا يكون تبارك وتعالى هو المتصف بتلك الصفات التي يوصف بها هذا العبد.

وقد تتمسك المعتزلة بقوله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [سورة المؤمنون]، وقوله: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ ﴿١١٠﴾﴾ [سورة المائدة]، فالجواب أن الخلق في الآية الأولى بمعنى التقدير أي أحسن المقدرين، وفي الثانية بمعنى التصوير، فمعنى ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ ﴿١١٠﴾﴾ أي تصوّر أنت يا عيسى ﴿مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ ﴿١١٠﴾﴾، والكلام في الخلق بمعنى الإحداث من العدم لا في الخلق بمعنى التقدير والتصوير.

فائدة روى اللالِكائي[1] عن الإمام مالك أنه سئل عن نكاح القدري وتزويجه فقال: ﴿وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ ﴿٢٢١﴾﴾ [سورة

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/٨٠٨).

البقرة]، قال ابن العربي المالكي[١]: «الصريح من أقوال مالك تكفير من أنكر القدر حيث سئل عن نكاحهم فذكر الآية ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ ﴿٢٢١﴾﴾ ومن حكى في ذلك غيرَ ما أوردناه فذلك لضعف معرفته بالأصول فلا يُناكحوا ولا يُصلَّ عليهم، فإن خِيفَ عليهم الضَّيْعَةُ دفنوا كما يُدفنُ الكلبُ فلا يؤذى بجوارهم مسلم[٢]، وإن قَدَرَ عليهم الإمام استتابهم فإن تابوا وإلا قتلهم كفرا اهـ. قلت وهذا الذي قاله مالك فيما رواه ابن المنذر، قال أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم» اهـ.

وعلى هذا صريح نص الإمام الشافعي رحمه الله في تكفيره لحفص الفرد الذي كان يسميه الشافعيُّ حفصًا المنفرد ذمّا له حيث إن الحافظ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي[٣] روى بإسناده إلى الربيع بن سليمان أنه حضر عبد الله بنُ عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد وكان الشافعي يسميه حفصًا المنفرد[٤] فسأل حفصٌ عبد الله بنَ عبد الحكم فقال: ما تقول في القرءان فأبى أن يجيبه، فسأل يوسفَ بن عمرو بن يزيد فلم يجبه وكلاهما أشار إلى الشافعي، فسأل الشافعي فاحتج عليه الشافعي وطالت فيه المناظرة فأقامَ الشافعيُّ الحجة عليه بأن القرءان كلام الله غير مخلوق وكفَّرَ - أي الشافعي - حفصًا الفرد؛ قال الربيع فلقيت حفصًا الفردَ في المجلس بعدُ

(١) أحكام القرءان (٢/ ٨٠٢).
(٢) معناه حتى لا يتأذى بجيفهم.
(٣) ءاداب الشافعي ومناقبه (ص/ ١٩٤ - ١٩٥).
(٤) لأن كلمة الفرد تستعمل للمدح وأما المنفرد فمعناه الشاذ. (انظر القاموس)

فقال أراد الشافعي قتلي اهـ. وقد رواها الحافظ البيهقي[1] بلفظ: «لقد كفرتَ بالله العظيم». وهذا الكلام من حفص الفرد يدل على أن الشافعي كان يريد ظاهر اللفظ الذي وصف به حفصًا الفرد. وعلى هذا كان ابن عباس حيث أراد قتل شخص قدري أتاه به مجاهد كما رواه البيهقي في السنن الكبرى[2]. وقد روى اللالكائي[3] عن كثير من السلف تكفير المعتزلة فلا تكن في مرية من تكفير من قال منهم بأن العبد يخلق أفعاله والعياذ بالله وإياك والإصغاء إلى ما في بعض مؤلفات الشافعية[4] لأنها خالفت نصَّ إمام المذهب فلا عبرة بها، وهي مردودة لمخالفتها للقرءان والحديث وكلام الإمام رحمه الله وهذا فيمن عُلمَ منه أنه يقول بهذه المسألة وأشباهها، وأما لمجرد الانتساب إليهم فلا يحكم عليه بالكفر كما قدمنا.

قال المؤلف رحمه الله: وهي كُلها بإرادَتِهِ ومشيئَتِهِ وحكمِهِ وقَضِيَتِهِ وتقديرِهِ.

الشرح أفعال العباد بإرادة الله حاصلة أي بتخصيص الله تعالى لها بالوجود وهذا معنى الإرادة والمشيئة.

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٥٥ - ٤٥٦)، ومعرفة السنن والآثار (١/ ١١١)، والسنن الكبرى (١٠/ ٤٣).

(٢) السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٤).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/ ٧٨١).

(٤) في بعض كتب الشافعية القول بجواز الاقتداء بالمعتزلة في الصلاة وهذه غفلة شنيعة لأن إطلاق هذا اللفظ يوهم جواز الاقتداء بمن وصل منهم إلى القول بأن الإنسان يخلق فعله وبأن الله لم يشأ حصول الشرور والمعاصي وهذا إشراك ظاهر بالله تعالى فيا ليته ما أطلق هذه الكلمة».

وقوله [**وحكمه**] أي حاصلة بحكم الله، وأراد بالحكم هنا الإرادة التكوينية ويقال إن الحكم هنا الخطاب التكويني(١) وليس الخطاب التكليفي لأن الله تعالى لا يكلف العباد بمعاصيه ولا بالمباحات.

وأما قوله [**وقَضِيَتِهِ**] أي قضائه، والقضاء هنا معناه الخلق أي أن أفعالَ العباد كلها بخلق الله وتكوينه حصلت ولا يقال لو كان الكفر والمعصية بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر، نقول في الجواب الكفرُ مَقضي لا قضاءٌ والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي إن كان معصية ولا شك أننا مكلفون بالرضا بما هو محبوب لله من الأشخاص والأعمال(٢).

قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر(٣): «وهي - أي أفعال العباد - كلُّها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعاتُ كلُّها ما كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره، والمعاصي كلُّها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره».

---

(١) قال بعضهم في قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ معناه أن دخول الأشياء في الوجود بخطاب الله التكويني، بقول الله في الأزل كن أي بالخطاب الأزلي المعبر عنه بكن.

(٢) كأن يكون نبيًّا أو ملكًا أو عبادةً لله من أنواع الحسنات هذا يجب الرضا به.

(٣) الفقه الأكبر (ص/ ٤).

وقول المؤلف [وتَقديرِهِ] التقدير هو تحديد كل شيء بحدّه الذي يُوجَد به من حُسن وقُبح ونفع وضُر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار، فإن قيل فيكون الكافر مجبورًا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفُهما بالإيمان والطاعة، قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم من ذلك تكليف المحال، فهذه حجة قاصمة لظهور المعتزلة. ونحن نقول الله تعالى كلف العبد بترك المعاصي ويعاقبه عليها إن مات ولم يتب منها، وقد علم في الأزل أن هذا العبد يعصيه باختياره كما شاء وقوع ذلك منه باختياره، ولا يلزم من هذا السَّفَهُ في حق الله تعالى ولا الجَوْرُ والظلمُ كما ادعت المعتزلة، وهم موافقون لنا في أنه علم من الكافر والعاصي أنهما يفعلان ذلك باختيارهما، نقول فهل يمكن لهذا العبد أن لا يفعل ذلك الذي علم الله وقوعه منه ثم إنه علم بأنه يعصي ومع ذلك نهاه وكلفه بالانتهاء عن المعصية ولا يكون العبد بذلك مجبورًا، وهذا يكسر ظهور المعتزلة ويُلجِم ألسنتهم.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح التي تحصل من العباد حتى قالوا إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمًا منهم أن إرادة القبيح منه قبيحةٌ كما أنها منَّا قبيحة، وجواب أهل الحق منعُ ذلك قالوا بل القبيح كسب القبيحِ والاتصافُ به وهذا وصف العبد.

ثم يقال فكما لا يلزم من خلق الله تعالى الخنزير ونحوَه نسبة القبح إلى الله تعالى كذلك لا يلزم من تخليق الله تعالى بمشيئته معاصي العباد القبحُ لله تبارك وتعالى، ويقال لهم يلزم من قولكم أن يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وجعلتم ما يحصل للعبد من أفعاله التي لا تدخل تحت الحصر مخلوقةً للعبد وجسمَ العبد فقط مخلوقًا لله تعالى وهذا أمر شنيع جدًّا.

وقد حكي عن عمرو بن عبيد[1] وهو أحد زعماء المعتزلة القدماء أنه قال ما ألزمني أحدٌ مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تُسلم؟ فقال لأن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد الله تعالى إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسي إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي: فأنا أكون مع الغالب.

وحكي أيضًا أن القاضي عبد الجبار الهمداني[2] وهو أيضًا من رؤوس المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني[3] فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. فقال عبد الجبار أيحبُ ربنا أن

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري المعتزلي، كان يرى رأي القدر ويدعو إليه، مات سنة ١٤٢هـ.

(٢) هو القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٤هـ، أكبر شيوخ الاعتزال في عصره. كان له كتاب يسمى المعتمد، أكبر كتاب ألف في الاعتزال. (الشارح)

(٣) كان أشعريا من الرؤوس.

يُعصى، فقال الأستاذ: أيُعصى ربنا قهرًا، فقال عبد الجبار أرأيتَ إن منعني الهدى وقضى عليَّ بالردى أحسن إليّ أم أساء، فقال أبو اسحاق إن منعك ما هو لك فقد أساء وإلا فهو يفعل في ملكه ما يشاء، فسكت عبد الجبار وانقطع(١).

قال المؤلف رحمه الله: وللعبادِ أفعالٌ اختياريَّةٌ يُثَابُونَ بِها ويُعَاقَبونَ عليهَا.

الشرح أن العبادُ يثابون على ما يعملون من الحسنات بفضل الله تعالى ثوابًا أي تفضلًا من الله تعالى عليهم في الآخرة أي ليس واجبًا عليه سبحانه إثابتُهم لأن هذه الأعمال هو خلقها فيهم وهو أقدرهم وأعانهم عليها، فالله تبارك وتعالى تفضَّل على عباده المؤمنين بالحسنات التي وفقهم لعملها ثم زادهم على ذلك الثوابَ عليها فيكون لله تعالى الفضل عليهم لإقدارهم على عمل الحسنات وإجزال الثواب لهم عليها.

قوله [**ويعاقبون عليها**] يعني على المعاصي التي يفعلونها باختيارهم عدلًا من الله وهو خالقها فيهم ولا يكون ذلك منه ظلمًا لهم لا كما زعمت الجبرية(٢) أنه لا فعل للعبد أصلًا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار للعبد وهذا باطل لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش.

---

(١) عيون المناظرات (ص/ ٢٥٥ - ٢٥٦).

(٢) هم فرقة من المبتدعة منسوبون إلى شيخهم الحسين بن محمد النجار البصري ويقولون ليس للعبد قدرة وأن الحركات الإرادية بمثابة الرعدة والرعشة (تاج العروس، ٣/ ٨٢).

يقول أهل الحق لو لم يكن للعبد فعلٌ أصلًا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله فيكون إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه. والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٤﴾ [سورة الأحقاف]، وقوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ٢٩﴾ [سورة الكهف] فهذا اللفظ أي ﴿فَلۡيَكۡفُرۡۚ ٢٩﴾ الذي فيه لام الأمر أريد به التهديدُ وليس الطلب، ومعنى الآية من ءامن فلنفسه ومن كفر فإن له ذلك العذاب الأليم دل على ذلك ما بعدها وهو قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ ٢٩﴾ [سورة الكهف] فهذا تهديد ليس طلبًا للفعل فلا يقال إن الله رخَّص للعبد في الأمرين الإيمان والكفر بل أمر بالإيمان وهدد وأوعد على الكفر، وفيه إثبات الفعل للعباد لأنه قال ﴿فَلۡيُؤۡمِن ٢٩﴾ وقال ﴿فَلۡيَكۡفُرۡۚ ٢٩﴾، وفيه إثبات المشيئة الحادثة المخلوقة لقوله ﴿فَمَن شَآءَ ٢٩﴾ إلى غير ذلك من النصوص.

فإن قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبرُ لازم قطعًا لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا يَعلمُ ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال. فإن قيل فيكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا وهذا ينافي الاختيار، قلنا ممنوع فإن الوجوب بالاختيار محقِّق للاختيار لا مناف، وأيضًا منقوض بأفعال البارئ تعالى أي أننا نعلم باتفاق مِنَّا ومنكم أن الله تعالى علم

أنه يوجدُ كذا فلا بد من وجود ذلك ومع ذلك الله تبارك وتعالى فاعل بالاختيار ليس مجبورًا.

فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلًا بالاختيار إلا كونه موجدًا لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق أن الله تعالى مستقلٌّ بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين، قلنا لمَّا ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق[1] إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب هذا نهاية ما يقول أهل السنة. وتحقيق ذلك أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ وإيجادَ الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك خلقٌ فالمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد ومقدور العبد من جهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجادِه مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.

قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر[2]: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها» اهـ. قال بعض[3] شراح الفقه الأكبر: «الفرق

---

(١) أي للخروج منه.
(٢) الفقه الأكبر مع شرحه لملا علي القاري (ص/٨٩).
(٣) هو ملا علي القاري، انظر المصدر السابق.

بين الكسب والخلق هو أن الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق»، وقد أخرج الحاكم وصححه[١] من حديث حذيفة مرفوعًا: «**إن الله خالق كل صانع وصنعته**» وقال الله تعالى ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۝١٧﴾ [سورة النحل] فمن حقق هذا المقام لا يُهَوِّلُهُ قول المعتزلة ومن قاربهم في مسئلة خلق الأفعال كصاحب المسايرة والتحرير إنه يلزم من عدم إثبات التأثير للعبد إبطال التكليف وإن الأمر الإلهي يكون عليه بمثابة افعل يا من لا يفعل، ونحن نورد عليهم أنه يلزم على ما ذهبوا إليه أن للعبد مشاركة مع الله في أصل صفة الخلق وذلك خلاف التوحيد لأن إثبات الشريك في الفعل كإثبات الشريك في الذات.

وقد ذُكر في كتاب التحرير في أصول الفقه وكتاب المسايرة[٢] لابن الهمام أن العبد يخلق شيئًا واحدًا وهو العزم وما سواه من الأفعال والتروك فهو فعل الله[٣]، وهذا القول أخو الاعتزال فليُحذَر، وأيُّ فرق بين إثبات خلق أفعال العباد الاختيارية كلها لهم وبين إثبات خلق فعل واحد، وهذا ما له معنى.

---

(١) المستدرك (١/ ٣١ - ٣٢)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

(٢) المسايرة (ص/ ١١٢ - ١١٥).

(٣) هذا الكلام المذكور على ما في نسخة من كتاب المسايرة وكتاب التحرير، ويحتمل أن لا يكون هذا في أصل المؤلف الكمال بن الهمام فيحتمل أن يكون مدسوسًا عليه لأنه معروف بالتحقيق.

فائدة قال المتكلم أبو المظفر الأسفراييني[1] ما نصه: «فقد رد الله تعالى على الجبرية والقدرية في ءاية واحدة حيث قال ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۝١٧﴾ [سورة الأنفال] ومعناه وما رميتَ من حيث الخلق إذ رميتَ من حيث الكسب ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب خَلَقَه خلقًا لنفسه كسبًا لعبده فهو مخلوق لله تعالى من وجهين» اهـ.

تنبيه بعض الحنفية يُسيء الأدب مع الأشاعرة ويُشبههم بالمُجْبِرة المذكورة التي هي إحدى فرق الضلالات لأن إمامهم - أي الأشعري - نصَّ على أن للعبد قدرة مخلوقة غير مؤثرة بل كاسبة فقط، وهذا من باب العصبية منهم للماتريدية ولا داعيَ إلى ذلك، ولو قيل لهذا الحنفي أليس تعتقد أن ما يفعله العبد سبق في علم الله أنه يفعله فهل يمكنه أن لا يفعل ذلك وهل له من سبيل إلى ترك ذلك كي لا يقع منه؟ يقول لا سبيل له لأن الله علم أنه سيقع منه فلا بد أن يفعله باختياره لسبق علم الله بذلك، ويقال له فهل هذا يجعله قسمًا من أهل الجبر؟ يقول كلا، نقول له لِمَ تفرق بين الأشعرية وبين الماتريدية بأن جعلت الأشعرية قسمًا من المُجْبِرة وهل هذا إلا تعصب منشؤه الهوى.

قال المؤلف رحمه الله: والحسنُ منها بِرضَاءِ الله تعالى والقبيحُ منها ليسَ برضائِهِ تعالى.

الشرح أن أفعال العباد قسمان حسن وقبيح، فالحسن منها برضاء الله تعالى أي بمحبته كما أنه بمشيئته، والقبيح منها وهو ما كان معصيةً أو مكروهًا ليس برضائه قال الله تعالى ﴿وَلَا

(١) التبصير في الدين (ص/١٠٧ - ١٠٨).

يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴿٧﴾﴾ [سورة الزمر] فالحاصل أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاءُ والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحَسَنِ دون القبيح.

مسألة أفعال العباد خلقٌ لله تعالى وكسبٌ للعباد، الكسب والاكتساب واحد لكن عُبّر في القرءان الكريم عن هذا الأمر بلفظين كما في قوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴿٢٨٦﴾﴾ [سورة البقرة] للدلالة على أن الحسن من أعمال العباد النفس تجد منه مشقة لأن النفس مجبولة على حب الراحة، وفي أداء الأوامر مخالفة ميل النفس فعبر الله تعالى عن ذلك بلفظ «كسبت» أما المعاصي فإنها تلائم ميل النفس فلها إليها سعي حثيث فعبر الله تعالى عن ذلك بالاكتساب لأنه يناسب الإضافة لدلالته على الاعتلال والمعالجة، وأما من حيث المعنى المصطلح عليه عند علماء التوحيد فهما شىء واحد.

قال المؤلف رحمه الله: والاستطاعة مع الفعلِ وهي حقيقة القُدرَةِ التي يكونُ بها الفِعلُ ويقعُ هذا الاسمُ على سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجَوَارِحِ وصحةُ التكليفِ تَعتَمِدُ هذه الاستطاعة.

الشرح الاستطاعة لها إطلاقان الإطلاق الأول هو الاستطاعة التي يوصف بها العبدُ وتكون مقترنة بالفعل خلافًا للمعتزلة، وهي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن كان نطقًا فسلامة اللسان وإن كان مباشرة باليد فسلامة اليد وهكذا لكل فعل يفعله العبد. وتكون الاستطاعة مع فعله مع وجود صحة الأسباب والآلات

التي تكون أسبابَ الفعل لذلك العضو فإن قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير في العبد، وإن قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر فيه وتكون مقترنة بفعل العبد بالزمان لا سابقة عليه، فمن حصل له ذلك إن استعمل هذه القدرة وصرفها لفعل الشر يكون هو المضيّعَ لهذه القدرة[1] فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع[2].

والإطلاق الثاني هو سلامة الأسباب والآلات والجوارح وذلك كما في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴿٩٧﴾﴾ [سورة ءال عمران] فسرت استطاعة السبيل بالزاد والراحلة لأن هذه متقدمة على الفعل.

قال التفتازاني[3] «ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورةَ أن الكافرَ مكلف بالإيمان وتاركَ الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعةُ متحققةً حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار إلى الجواب بقوله: «(وَصِحَّةُ التَّكليفِ تَعتَمِدُ هذهِ الاستِطَاعَةَ) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول، فإن أريد بالعجز عدمُ الاستطاعة بالمعنى

---

(١) لاشتغاله بضد الطاعة لا لأن القدرة منعت عنه.

(٢) وذلك في قوله تعالى ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة هود] إذ الذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات لأن انتفاء حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم (الشارح).

(٣) شرح العقائد (ص/ ١١٢).

الأول فلا نسلّم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلّم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. وقد يُجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر بعينها هي القدرة التي تُصرف إلى الإيمان ولا اختلاف بينهما إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة[1]، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وَضَيَّع باختياره صَرْفَها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب، ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليمًا بكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: وَلا يُكَلَّفُ العبدُ بما ليسَ في وُسعِهِ.

الشرح لقول الله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿٢٨٦﴾﴾ [سورة البقرة] وسواء في ذلك ما كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين أو ممكنًا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم فإن هذين كليهما لا يصح تكليف العبد بهما.

---

(١) قال أبو المعين النسفي في التبصرة (٢/١١٧) «قال أبو حنيفة إنها تصلح للضدين على طريق البدل ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان» اهـ.

وأما ما يمتنع بمعنى أن الله تعالى علم وأراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه، فيصح تكليف العبد وإن كان بالنسبة لما في نفس الأمر وقوع هذا الشيء منه وعدم وقوعه المرجع فيه إلى موافقة الإرادة والعلم من الله تعالى وذلك لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

قال المؤلف رحمه الله: وما يُوجَدُ مِنَ الألم في المضرُوب عَقيبَ ضَربِ إنسان والانكسارِ في الزُّجاجِ عقيبَ كَسرِ إنسانٍ وما أشبَهه كُلُّ ذلكَ مَخلوق الله تعالى لا صُنعَ للعَبدِ في تخليقِهِ.

الشرح وذلك لأن هذا داخل في الإمكان العقلي وما كان داخلًا في الإمكان العقلي يستحيل حصوله بغير تخليق الله تعالى، فيمتنع من العبد أن يحدثه من العدم، فعلى ذلك يكون الألم الذي يحصل في المضروب عقيب ضرب الضارب بخلق الله تعالى ليس بخلق العبد وكذلك الانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان فهو إنما يقع بتخليق الله تعالى ليس من العبد بمعنى الإحداث من العدم، وكذلك ما أشبهه كالموت عقيب القتل، فإذا قتل إنسان شخصًا فهذا القتل ليس القاتل أحدثه بمعنى الإخراج من العدم بل هو بفعل الله تعالى وتكوينه وذلك لما ثبت أن الله تبارك وتعالى هو المنفرد بالإحداث من العدم إلى الوجود(١) ولذلك قال المؤلف [**لا صنع للعبد في تخليقه**].

---

(١) هذا القتل الذي باشره العبد فعل للعبد بمعنى الكسب أي أن العبد اكتسبه فحصل بكسبه وأما من حيث الخروج من العدم إلى الوجود فهو بخلق=

قال المؤلف رحمه الله: والمَقتُولُ مَيّتٌ بأجَلِهِ.

الشرح الأجلُ هو الوقت المقدر لموته أي للميت لا كما زعم بعض المعتزلة أن القاتل قد قطع عليه الأجل، ودليل أهل الحق على ما قالوا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون.

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر وهو ما ورد في صحيح مسلم وغيره[1] أن البر يزيد في العمر، والبر بمعنى صلة الرحم، والحديث: «**من سَرّه أن يُبْسَط له في رزقه أو يُنسأ[2] له في أثرِه فليصلْ رحمه**». وهذا من جملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى.

= الله ليس بفعل العبد، لذلك إذا إنسان ضرب بحجر زجاجًا فحصل الكسر فهذا الكسر بخلق الله ليس بخلق العبد، فالعبد اكتسبه فقط أي وجّه إرادته إليه والله بمشيئته الأزلية وقدرته الأزلية أخرجه من العدم إلى الوجود وجعله حاصلًا بعد أن لم يكن موجودًا والعبد والحجر والزجاج والكسر والانكسار كلٌّ بخلق الله فقولنا كسر فلان الزجاج بحجر معناه أن العبد اكتسب هذا ليس معناه أنه أوجده من العدم. ثم هذا الصرف صرف القصد من العبد نحو الشيء واختياره مخلوق لله العبد واختياره وما يحصل بعد اختياره من المسببات مخلوقات لله. وهذا يرجع إلى قول من قال العبد مختار ظاهرًا مجبور باطنًا، في الظاهر الإنسان له اختيار لكنه في الباطن مجبر ومع هذا يصح تكليفه. (الشارح)

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب البيوع: باب من أحب البسط، وكتاب الأدب: باب من بسط له، وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب: باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، واللفظ لمسلم.

(٢) قوله: «ينسأ» أي يؤخر.

وقالوا أيضًا لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا ولا عقابًا ولا دية ولا قصاصًا إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه، وأجاب أهل السنة عن الأول بقولهم إن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل العبد هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة مثلًا لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة. وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسبًا وإن لم يكن خلقًا.

قال القاضي ابن رشد الجد في كتاب المقدمات ما نصه[1]: «وكل ميت فبأجله يموت، مات حتف أنفه أو مات مقتولا قال الله عز وجل ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [سورة الأعراف] هذا قول أهل السنة، وذهبت القدرية مجوس هذه الأمة إلى أنه قُتِل فلم يستوف أجلَه الذي كتب الله له وأنه مات قبل بلوغه وهو كفر صريح بنوه على أصلهم الفاسد أن العباد خالقون لأفعالهم فجعلوا موت المقتول من فعل القاتل، وقد أعلم الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين أن قائل هذا ومعتقده كافر بقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ ﴿٢٥٨﴾﴾ [سورة البقرة]» اهـ.

---

(١) كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة (ص/١٦٨).

قال المؤلف رحمه الله: والموتُ قائمٌ بالميتِ مخلوقٌ لله تعالى لا صُنعَ للعبدِ فيه تَخليقًا ولا اكتسَابًا.

الشرح أن الموت لا يوصف بأنه مخلوق للعبد ولا أنه مكتسب له[١]، وهذا لا ينفي أنه مكتسِبٌ أسبابه فإنّ العبد يكتسب أسبابه بالجرح والطعن والإحراق ونحو ذلك كالخنق.

قال التفتازاني[٢]: «ومبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ۝٢﴾» اهـ.

وقد اختلفوا في الموت هل هو وجودي أم عدمي فمن قال وجودي أخذ بظاهر هذه الآية ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ۝٢﴾ [سورة الملك]، ومن قال إنه عدمي عرّفه أي عرّف الموت بقوله إنه عدم الحياة فعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ۝٢﴾ بمعنى قدَّر أي قدَّر الحياة وقدَّر الموت، وكلا المعنيين يطلق عليه لفظ خلق.

قال المؤلف رحمه الله: والأجَلُ واحدٌ.

الشرح قال التفتازاني[٣]: «لا كما زعم الكعبي[٤] من المعتزلة أن للمقتول أجلين الموت والقتل[٥]، وأنه لو لم يقتل

---

(١) أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائمًا بمحل القدرة.

(٢) شرح العقائد (ص/١٢٦).

(٣) شرح العقائد (ص/١٢٧).

(٤) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي أبو القاسم الكعبي من كبار المعتزلة، توفي سنة ٣١٩هـ.

(٥) زعم الكعبي أن المقتول غير ميت لأن الموت من فعل الله والقتل من فعل القاتل. (انظر: التبصرة للنسفي ٢/ ٢٧٦).

لعاش إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلًا طبيعيًّا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وءاجالًا اخترامية بحسب الآفات والأمراض» اهـ، فكلام الفلاسفة غير صحيح لأن الأجل واحد، عندهم إذا مضى مائة وعشرون سنة فالموت الطبيعي هذا وقته.

قال المؤلف رحمه الله: والحَرَامُ رِزقٌ.

الشرح أن الرزق ليس مقصورًا على الحلال بل يشمل الحلال والحرام وإن كان بينهما فرق من حيث العاقبة فإن الرزق الحلال ليس فيه وبال على صاحبه، وأما الحرام فإنه وبال على صاحبه، قال الإمام علي[1]: «الدنيا حلالها حساب وحرامها عقاب».

قال التفتازاني[2]: «لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان - من إنسان وغيره كالجن والبهائم - فيأكله وذلك قد يكون حلالًا وقد يكون حرامًا وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالًا، ولكن يلزم على الأول أن لا

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٣٧٠) لكن بلفظ: «وحرامها النار».

(٢) شرح العقائد (ص/١٢٨).

يكون ما يأكله الدواب رزقًا[١]، وعلى الوجه الثاني أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلًا» اهـ، ومؤدى كلام المعتزلة فاسد ظاهر الفساد.

قال المؤلف رحمه الله: وكُلٌّ يَستَوفي رِزقَ نَفسِهِ حلالاً كَانَ أو حَرَامًا.

الشرح أي لحصول التغذي بهما جميعًا كما دل عليه حديث الحاكم والبيهقي وغيرهما[٢]: «**إن رُوحَ القدس**[٣] **نفثَ في رُوعي**[٤] **أن نفسًا لن تموت حتى تستكمِلَ رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب**».

قال المؤلف رحمه الله: ولا يتصورُ أنْ لا يأكل إنسانٌ رِزقَهُ أو يأكلَ غيرُهُ رزقَهُ.

الشرح المراد بالأكل هنا الانتفاع على الوجه المعتاد من أكل المأكول ولبس الملبوس ونحو ذلك، أما إن لوحظ في الرزق معنى المِلك لكن بدون التقيد بانتفاع الشخص به على هذا الوجه المذكور فلا يصح هذا الكلام لأن الإنسان قد يملك الشيء ويكون في حيازته ثم يموت وقد تركه لغيره كما قال

---

(١) وهذا يناقض الآية ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴿٦﴾﴾ [سورة هود].

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك بنحوه (٢/ ٤)، وكذا البيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٦٥)، وأورده القضاعي في مسند الشهاب (٢/ ١٨٥) بلفظه.

(٣) أي جبريل عليه السلام.

(٤) أي قلبي.

القائل: [المنسرح]

قد يجمع المالَ غير ءاكله
ويأكل المالَ غيرُ من جمعا

وإلى هذا أشار التفتازاني بقوله[1]: «لأن ما قدَّره الله تعالى غذاءً لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع» اهـ. ومشاهد أن يترك الإنسان ما دخل في حيازته من ملك لغيره فينتفع به ذلك الغير، وأراد التفتازاني بذلك الرد على المعتزلة الذين شرطوا في الرزق الملكية كما سبق.

قال المؤلف رحمه الله: والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ويَهدي مَنْ يَشَاءُ.

الشرح معنى «يُضل» أي يخلق الضلالة في من يشاء من عباده، ومعنى «يهدي» هنا يخلق الاهتداء في قلب من يشاء من عباده، وهذا معنى قول التفتازاني[2]: «بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده» اهـ، فلا أحد يهدي أو يُضِل بهذا المعنى إلا الله. فالأنبياء وأتباعهم لا يهدون بهذا المعنى إنما هم يهدون بمعنى أنهم يدلون الناس على طريق الهدى، أما خلق الاهتداء فليس مما يدخل في إمكانهم لأنه لا أحد يخلق الهداية ولا الضلالة في القلب إلا الله. لذلك الأنبياء ما هدَوا بهذا المعنى الذي هو خلق الاهتداء كثيرًا من أقاربهم فنوح عليه السلام ما استطاع أن يقلب قلب ابنه الذي عصاه فغرق مع الكفار كذلك إبراهيم ما استطاع أن يخلق في أبيه الاهتداء لكنه

---

(١) شرح العقائد (ص/١٢٨).

(٢) شرح العقائد (ص/١٢٩).

هداه بمعنى دله على طريق الرشاد، وكذلك سيدنا محمد ﷺ بعض أقاربه ما اهتدوا وبعضهم اهتدوا لأن النبي ﷺ لا يخلق الاهتداء في قلوب الناس إنما أقدره الله على الدِّلالة بالبيان وهذا معنى ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴿٩٩﴾﴾ [سورة المائدة] أي أنه يدل الناس على طريق الهداية ولا قدرة له على خلق الهداية فيهم.

قال التفتازاني[1]: «وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لأنه عام في حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وِجدان العبد ضالًّا وتسميتِه ضالًّا إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى» اهـ.

وأوَّلت المعتزلة قوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ ﴿٨﴾﴾ [سورة فاطر] على معنى أنه يسميهم ضالين لا على معنى أنه يخلق الضلالة فيهم، وهذا تبديل ليس بتأويل.

ثم قال التفتازاني[2]: «وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا كما يسند إلى الأصنام. ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل «هداه الله فلم يهتد» مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء» اهـ، وعلى هذين المعنيين ينزّل قوله تعالى ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [سورة فصلت] ومعنى قوله ﴿فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ أي دللناهم على طريق الهدى، وليس معناه خلقنا في قلوبهم الاهتداء لأنه لو خلق في قلوبهم الاهتداء لحصل منهم الاهتداء. فالحاصل أن الهداية قد تكون

(١) و(٢) شرح العقائد (ص/١٢٩).

بمعنى الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أم لم يحصل، وأما عند المعتزلة فالهداية هي الدلالة على الطريق الموصلة إلى المطلوب.

قال المؤلف رحمه الله: وما هُوَ الأصلحُ للعبدِ فليسَ ذلك بواجبٍ على الله تعالى.

الشرح هذا رد على المعتزلة لأنهم قالوا واجب على الله أن يفعل بالعبد ما هو الأصلح له، قال التفتازاني[1]: «وإلا لما خلق - أي الله - الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولَمَا كان له منّة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب، ولَمَا كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل إذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له - أي فيما يدعي المعتزلة-، ولَمَا كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه - أي عندهم واجب على الله أن يفعل بكل شخص ما هو الأصلح له -، ولَمَا بقي في قدرة الله بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب، ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أعني وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يَخفى وأكثر من أن يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم» اهـ، وهذا تقريب وبيان مقالاتهم وبيان السخافة التي اتصفوا بها.

---

(١) شرح العقائد (ص/ ١٣١).

ثم قال التفتازاني[1]: «وغاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بُخلًا وسَفهًا»، وأجاب أهل الحق عن هذه الشبهة بأن هذا لا يكون بخلًا من الله وسفهًا لأنه حكيم في أفعاله، ثم ليست كل حكمة تظهر لعباده بل منها ما يدركونه ومنها ما لا يدركونه هذا معنى ما أورده التفتازاني في رد شبهتهم، ونصه في الجواب الذي أورده[2]: «إن منعَ ما يكون حق المانع الذي قد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له» اهـ أي أن هذا المنع يكون في حقه محض العدل والحكمة وليس من السفه والبخل.

ثم قال التفتازاني[3]: «ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالًا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العَوَار» اهـ.

وقد ذكر تاج الدين السبكي في طبقاته[4] عن أبي الحسن الأشعري أنه ناظر أبا علي الجُبَّائي فقال له الأشعري: «ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي، فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل

---

(١) و(٢) شرح العقائد (ص/ ١٣١).
(٣) شرح العقائد (ص/ ١٣٢).
(٤) طبقات الشافعية (٢/ ٢٥٠).

الدرجات هل يمكن؟ فقال الجبائي: لا، يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها، فقال الأشعري: فإن قال - أي الصبي - التقصير ليس مني فلو أحيَيْتَنِي كنتُ عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجُبَّائي: يقول له الله كنتُ أعلمُ أنك لو بقيتَ لَعَصَيْتَ ولعوقبتَ فراعيتُ مصلحتك وأمَتُّك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. فقال له الأشعري رضي الله عنه: فلو قال الكافر يا ربّ علمت حاله كما علمت حالي فهلاَّ راعيتَ مصلحتي مثله. فانقطع الجُبَّائيُّ». اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: وعذابُ القبرِ للكافرينَ ولبعضِ عُصاةِ المؤمنينَ وتنعيمُ أهلِ الطاعةِ في القبرِ وسؤالُ منكرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائِلِ السمعيةِ.

الشرح هذه المسائل الثلاث التي ذكرها المؤلف هنا من السمعيات وهي ما كان الدليل على إثباته النقل ليس العقل. فإن قيل: يَرِد على قول المصنف: **[وعذاب القبر للكافرين]** عمومه وهو غير ثابت فلا بد من الاستثناء لأن من الكافرين من هم من أهل الفترة فلا يعذبون عند الجمهور[1] إن كانوا لم تبلغهم الدعوة أي دعوة الإسلام، والجواب: أنه ذهب إلى ما نقل عن أبي حنيفة أن الإنسان لا يُعذَر بالجهل بخالقه إن بلغته الدعوة أو لم تبلغه ويعذر فيما سوى ذلك.

---

(١) وهذا هو الصحيح.

أما قوله [**لبعض عصاة المؤمنين**] فظاهر لا خفاء فيه على مذهب أهل الحق لأن عصاة المؤمنين قسمان: قسم منهم معاقبون، وقسم مغفور لهم.

وأما تنعيم أهل الطاعة في القبر فهو بإنارة قبورهم بنور كالقمر ليلة البدر، وعرض مقعدهم من الجنة عليهم غدوًّا وعشيًّا وغير ذلك.

أما سؤال منكر ونكير فهو حاصل لمن ليس شهيدًا[1] وطفلًا لأنهما مستثنيان، أما الميت يوم الجمعة أو ليلتها فلم يصح حديث باستثنائه من السؤال فهو ممن يشملهم السؤال.

ومن الأدلة السمعية التي عناها المؤلف بالنسبة لعذاب القبر للكفار قوله تعالى ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [سورة غافر] وغير ذلك كقوله تعالى ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴿٢٥﴾﴾ [سورة نوح] أي قوم نوح[2]، وأما العذاب عذاب القبر الذي هو يشمل الكفار وغيرَهم فدليله قول النبي ﷺ: «**استنزهوا من البول فإن عامّة عذاب القبر منه**»[3]، وحديث[4] «**أكثر عذاب القبر من البول**».

ومن الأدلة السمعية في هذا الباب بالنسبة لتنعيم المؤمنين ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى

---

(١) المراد شهيد المعركة.

(٢) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ فيكون المعنى أغرقوا في الدنيا فأدخلوا نارًا في القبر (من حاشيتي مُلَّا أحمد والخيالي بتصرف).

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه (١/ ١٢٨)، والزيلعي في نصب الراية (١/ ١٢٨).

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه (١/ ١٢٨)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٨٣).

ٱلْأَخِرَةِ ﴿٢٧﴾[1] [سورة ابراهيم].

ويتبع هذه المسألة أي مسألة عذاب القبر رد الروح إلى الجسد وذلك ثابت ورد فيه حديث أنس وغيره[2]. فإن قيل كيف يصح ذلك وقد قال الله تبارك وتعالى ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴿١١﴾﴾ [سورة غافر] وفي إثبات هذه الحياة يلزم ثلاث إحياءات وثلاث إماتات لا إماتتان وإحياءان فقط، فالجواب أن تلك الحياة ليست كالحياة المعهودة عند الناس قبل الموت وإنما هي حياة خاصة يدرك الشخص المقبور فيها ألم العذاب أو لذة النعيم بغير تَطَلُّبٍ للمأكل والمشرب ونحو ذلك.

قال المؤلف رحمه الله: والبعثُ حقٌّ.

الشرح أي بعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيدَ الأرواح إليها. ثم هل الأجزاء الأصلية لم تنعدم إنما زال اجتماعها فتفرقت أو انعدمت ثم أعيدت في ذلك كلام للعلماء، قال بكلٍّ قائلون من أهل السنة، والموافق لظواهر النصوص أنها تنعدم ثم تعاد. والدليل على أن البعث

---

(١) روى الطيالسيّ والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«المسلم إذا سئل في القبر يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»** فذلك قوله سبحانه ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ﴾.

(٢) حديث أنس: أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجنائز: باب عذاب القبر، ومسلم في صحيحه: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها: باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وابن حبان في صحيحه أنظر الاحسان (٥/ ٤٩)، وحديث أبي هريرة أخرجه ابن حبان في صحيحه أنظر الإحسان (٥/ ٤٩).

حق قوله تبارك وتعالى ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [سورة المؤمنون] وقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة يس] وقوله ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴿١٠٤﴾﴾ [سورة الأنبياء] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة بحشر الأجساد. وأنكرت الفلاسفة حشر الأجساد فزعموا أن المعدوم لا يصح إعادته بعينه بعد عدمه وذلك أمر لا دليل لهم عليه يُعتَدُّ به.

قال المؤلف رحمه الله: والوزنُ حَقٌّ.

الشرح ودليله قوله تعالى ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴿٨﴾﴾ [سورة الأعراف] فالميزان هو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، وهل توزن الأشخاص[1] أو الكتب[2] أو الأعمال[3] ورد بكل ذلك نص فلا مانع من القول بكل ذلك، ومعنى ذلك أنه يمكن أن توزن أحيانًا الأشخاص أو أعمالهم وأحيانًا الكتب . فإن قيل كيف توزن الأعمال وهي حركات ونوايا فعلها العبد؟ قلنا لا مانع عقلًا من ذلك، قالوا الحسنات تصور بصور حسنة والسيئات بصور قبيحة وتوزن هذه وتوزن هذه وتوضع هذه في كفة وتلك توضع في كفة.

---

(١) ذكر ذلك الشيخ الإمام ميمون بن محمد النَّسفي الشهير بأبي المعين النسفي المتوفى سنة ٥٠٨هـ في كتابه بحر الكلام (ص/٢٤٢) قال: «قلنا قال بعضهم يوزن العبد مع عمله لما روي عن تلميذ النبي ﷺ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه صعد شجرة وكان صغير الساقين فتبسم أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال عليه الصلاة والسلام: «**أتعجبون من دقة ساقه وإنهما لأثقل في الميزان من السمٰوات والأرضين**» فثبت أن العبد يوزن مع عمله».

(٢) و(٣) انظر فتح الباري (١٣/٥٣٩).

قال المؤلف رحمه الله: والكتابُ حَقٌّ.

الشرح أنه يعني بالكتاب الكتاب المثبت فيه طاعات العباد والمعاصي يؤتى المؤمنون كتبهم بأيمانهم والكفار بشمائلهم ووراءَ ظهورهم، والدليل السمعي على ذلك قوله تعالى ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣﴾ [سورة الإسراء]. وقوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [سورة الإنشقاق]، والحساب اليسير هو الذي ليس فيه مناقشة لأنه صح أن من نوقش الحساب عُذِّب[1].

قال المؤلف رحمه الله: والسؤالُ حَقٌّ.

الشرح لقوله تعالى ﴿لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ولقوله عليه السلام: **«إن الله يُدني المؤمن يوم القيامة فيضع عليه كَنَفَهُ وسِتْرَهُ[2] فيقول أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليك في الدنيا وأنا**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الرقاق: باب من نوقش الحساب عذب، ومسلم في صحيحه: كتاب الجنة وصفه نعيمها وأهلها: باب إثبات الحساب، وأحمد في مسنده (٦/ ٩١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٥٠).

(٢) فسر ابن حجر في فتح الباري دنو العبد من ربه بالقرب من رحمة ربه وقال وهو سائغ في اللغة يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾. وقال: وقوله فيضع كنفه بفتح الكاف والنون بعدها فاء المراد بالكنف الستر وقد جاء مفسرًا بذلك في رواية عبد الله بن المبارك عن محمد بن سواء عن قتادة فقال في ءاخر الحديث قال عبد الله بن المبارك كنفه ستره أخرجه المصنف في كتاب خلق أفعال العباد والمعنى أنه تحيط به عنايته التامة اهـ (انظر فتح الباري قوله باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ١٣/ ٤٧٧).

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادى عليهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذَبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين» رواه البخاري[(١)].

والمراد بالظالمين الكفار لأن الكفر هو أعظم الظلم وما سواه بالنسبة له فكأنه ليس بظلم.

قال المؤلف رحمه الله: والحوضُ حَقٌّ.

الشرح الحوض مكان أعد الله فيه شرابًا لأهل الجنة يشربون منه قبل دخول الجنة وبعد مجاوزة الصراط فلا يصيبهم بعد ذلك ظمأ ويَصُبُّ فيه ميزابان من الجنة. وقد ورد في وصفه ما رواه البخاري[(٢)] في صحيحه عن عبد الله بن عمرو قال: قال النبي ﷺ: «**حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ أبدًا**»، ثم إن لكل نبي حوضًا لكن حوض نبينا أكثر ورودًا.

قال المؤلف رحمه الله: والصِّراطُ حَقٌّ.

الشرح الصراط جسر ممدود على متن جهنم وقد شُهر أنه أدق من الشعرة وأحدّ من السيف أخرجه مسلم من قول أبي سعيد الخدري[(٣)] وهذا كناية عن شدة هَوْلِهِ وليس المراد ظاهره بل هو عريض لكنه مَزْلَقة دحض.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المظالم: باب قول الله تعالى ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٨﴾ [سورة هود].

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الرقاق: باب في الحوض.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من قول أبي سعيد الخدري: كتاب الإيمان: باب معرفة طريق الرؤية، قال أبو سعيد الخدري: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحدُّ من السيف».

وأنكرت المعتزلة الكتاب أي إتيان الكتاب والميزان والحوض والصراط، وشبهتهم في إنكار الصراط أنهم قالوا إذا كان أدق من الشعرة وأحدّ من السيف فإمرار المؤمنين عليه تعذيب لهم، والجواب أن المؤمنين يعبرون على كيفيات شتى منهم من يطير ومنهم من يمشي عليه ثم منهم من يقع ومنهم من لا يقع ومنهم من يسلم حتى يصل إلى الجنة لأن أعمالهم هي التي تجري بهم ليست قوة المشي فيهم إذ قوة المرور هناك على حسب حالهم في الدنيا من حيث الأعمال.

وأما حملهم لما ورد عن بعض الصحابة على ظاهره فلا حجة فيه ولا دليل لهم عليه وقد قلنا إن الصواب أنه في الحقيقة عريض لكنه من شدة هوله عبر عنه بهذا التعبير، فكيف بنت المعتزلة أمرهم في إنكارهم الصراط على حديث غير مرفوع ولا هو مجمع عليه ولا اتفق على حمله على ظاهره.

قال المؤلف رحمه الله: والجنةُ حَقٌّ والنارُ حَقٌّ.

الشرح الجنة والنار مما ثبتتا بالدلائل السمعية القطعية لأن العقل لا يستقل بإدراك ذلك وذلك لأن الآيات والأحاديثَ الواردة في بيانهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى، والمراد بإثباتهما عند أهل الحق وجودهما الآن أي أنهما مخلوقتان. قال الله تبارك وتعالى في الجنة ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [سورة ءال عمران].

وأنكرت الملاحدة وجود الجنة والنار فقالت الفلاسفة: خراب هذا العالم شىء لا يصح ويقولون الأفلاك يجب أن تظل على ما هي عليه إلى الأبد[1]، لذلك أحالوا وجود الجنة والنار بالصفة التي ذكرت بالنصوص الشرعية.

قال المؤلف رحمه الله: وهُما مَخلوقَتَان الآنَ موجودَتَانِ.

الشرح أنه يستدل على وجود الجنة الآن بقصة ءادم وحواء وإسكانهما الجنة، وأما حمل ذلك على بستان من بساتين الدنيا فهو من قبيل التلاعب بالدين وهو مخالف لإجماع المسلمين أن الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان وأن ءادم وحواء سكنا في الجنة التي وعد المؤمنون أن يسكنوها في الآخرة، وليس كما زعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم الجزاء.

قال المؤلف رحمه الله: باقيَتَانِ لا تَفنَيَانِ ولا يَفنى أهلُهُمَا.

الشرح أن الجنة والنار دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر ولا غير مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ما قاله بعض ملاحدة المتصوفة من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقًا لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۝٨٨﴾ [سورة القصص] فهو مخالف لظاهر النص ولا داعي إلى الخروج عنه، وقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۝٨٨﴾ ليس نصًّا في أن المراد بالوجه الذاتُ المقدسُ بل الوجه هنا مؤول بالمُلك كما قاله

(١) انظر شرح رمضان أفندي على شرح السعد على العقائد (ص/٣٦٧-٣٧٧).

البخاري في صحيحه في تفسير سورة القصص[١]، ويصح تأويله بأن المراد بوجهه كل ما يُتَقَرَّب به إليه من الحسنات.

وخالف في هذه المسألة الجهمية وقالوا إنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع ليس عليه شبهة فضلًا عن حجة. وخالف ابن تيمية ذلك بقوله[٢]: «إن النار تفنى» وكان قبل ذلك قد قال في كتابه منهاج السنة النبوية إنهما باقيتان لا تفنيان وإن أهل الحق متفقون على ذلك ولم يخالف إلا الجهمية، فكفَّرهَم المسلمون على ذلك[٣].

قال المؤلف رحمه الله: والكَبيرةُ لا تُخرِجُ العبدَ المؤمنَ من الإيمانِ.

الشرح أن الكبيرة لا تُخرج مرتكبها من الإيمان أي لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافًا للمعتزلة فإنهم زعموا أن مرتكب الكبيرة إن مات قبل التوبة ليس بمؤمن ولا كافر وأنه مخلد في النار من غير أن يصفوا فاعلها بالكفر، لكنهم قالوا خرج من الإيمان فهو في منزلة بين منزلتين أي بين الإيمان والكفر، وخلافًا للخوارج فإنهم قالوا بأن مرتكب المعصية خرج من الإسلام وصار كافرًا.

---

(١) صحيح البخاري: كتاب التفسير: أول تفسير سورة القصص.
(٢) الرد على من قال بفناء الجنة والنار (ص/ ٦٧، ٧١- ٧٢).
(٣) من شاء فليراجع كتاب الاعتبار ببقاء الجنة والنار (ص/ ٦٠) للحافظ تقي الدين السبكي.

والمراد هنا بالكبيرة ما سوى الكفر، وقد عُرّفت الكبيرة بألفاظ متعددة ومن أحسن ما قيل في ذلك[1] «كل ذنب أُطلق عليه بنص كتاب أو سنة أو إجماع أنه كبيرة أو عظيم أو أخبر فيه بشدة العقاب أو عُلق عليه الحدُّ وشُدد عليه النكير فهو كبيرة وكذا كل ذنب ورد في القرءان أو الحديث أن فاعله ملعون أو شُبه فاعله بالكافر»، وقد أوصل عددها تاج الدين السبكي[2] إلى خمسة وثلاثين من غير ادعاء حصر في ذلك.

قال المؤلف رحمه الله: ولا تُدخِلُهُ في الكُفرِ.

الشرح من الأدلة على أن المؤمن لا يكفر بذنب مع إجماع أهل الحق قوله تعالى ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۝٩﴾ [سورة الحجرات] سمى الله كلتا الطائفتين مؤمنين مع كون إحداهما على المعصية لأن قتال المؤمن للمؤمن ورد فيه زجر شديد بإطلاق لفظ الكفر عليه كما في الحديث الذي رواه البخاري «**سِباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[3] أي يشبه الكفر من عُظْم الذنب. وكذلك حديث «**بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة**» رواه مسلم[4] وليس معناه أنه بمجرد الترك يخرج من الإسلام إنما المراد تشبيهه أي تشبيه الذنب بالكفر لشدة معصيته. ولا حجة للمخالفين في قوله ﷺ «**لا يزني الزاني**

(١) انظر فتح الباري (١٢/ ١٨٤).
(٢) جمع الجوامع (ص/ ١٦٢).
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الفتن: باب قول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض».
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة.

حين يزني وهو مؤمن»[١] الحديث فإنه مؤوّل بأن معناه لا يليق بالمؤمن أن يزني فهو نهي معنًى وإن كان على لفظ الخبر، وكذلك كل نص يحتج به المخالفون لا يحمل على الظاهر.

والمراد بقول المؤلف: [**والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر**] أن المؤمن لا يخرج بذنبه بالغًا ما بلغ من الإيمان ما لم يقع في ألفاظ الكفر فإنه إن وقع فيها خرج من الإيمان سواء كان مدلولاتها تكذيبًا صريحًا للنبي أو حكمًا، وكذلك الفعل الكفري والاعتقاد الكفري كالسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات واعتقاد أن الله جسم أو أنه ضوء، وعلى هذا ينبغي أن يفهم قولهم «لا يكفّر مؤمن بذنب» وقولهم «لا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما دخل به».

قال المؤلف رحمه الله: والله تعالى لا يغفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ.

الشرح هذه مسألة إجماعية لأن المسلمين أجمعوا على أن الشرك لا يغفر، ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلًا أم لا فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلًا إنما علم عدمه بدليل السمع وهو قول الجمهور، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلًا وهو خلاف قول الجمهور[٢]. فالصحيح الذي عليه الجمهور أن غفران المعصية

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي.

(٢) المعتمد الذي يوافق الحديث الصحيح أن الله لو عذب الملائكة والأنبياء لا يكون ظالمًا ولو رحم الكفار جميعهم فأدخلهم الجنة لكان ذلك عدلا منه. هذا الحديث رواه أبو داود في السنن وابن حبان عن زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ **«إن الله لو عذب أهل أرضه وسمٰواته لعذبهم وهو غير**=

والشرك وما سواه من أنواع الكفر لا يمتنع عقلًا لكن منع الدليل الشرعي مغفرة الكفر. فمعتقد الأشاعرة أن المغفرة للكافر جائزة عقلًا ومستحيلة شرعًا عندهم يجوز عقلًا مسامحة الكافر ومعاقبة الطائع، أما الماتريدية فإنّهم يقولون لا يجوز عقلًا مغفرة الكفر ومعاقبة الطائع وهو كقول أبي حنيفة رضي الله عنه.

قال المؤلف رحمه الله: ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاءُ من الصغائر والكبائرِ.

الشرح أي مع التوبة أو بدونها خلافًا للمعتزلة في ذلك لأنهم قالوا لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، ولأهل السنة أدلة من نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، وأما المعتزلة فإنهم يقولون بأنها مخصوصة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بالآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة، قلنا في الجواب عن ذلك إنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو فيُخَصَّص المذنب المغفورُ له من عمومات الوعيد.

= **ظالم لهم ولو رحمهم كانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم»** وذلك لأن الله هو خالق العباد المؤمنين والكافرين وخالق أعمالهم وكما أن خلق الكفر في بعض عباده لا يكون منه ظلمًا ولا قبيحًا كذلك لو أدخل الكفار الجنة بدون عذاب كان ذلك حسنًا منه وعدلا فليس لأحد من خلقه على الله مِنة ولكنه قال إنه يكرم المؤمنين بالجنة فلا بد أن يتحقق فإن الله لا يخلف الميعاد لأن الكذب مستحيل عليه وليس الأمر كما يقول بعض الناس إن الله إن شاء يخرج الكفار من جهنم ويضعهم في الجنة على وجه إثبات أنه يحصل. يقال لهم الله قادر على ذلك لكنه قال إن الجنة حرام على الكافرين فلا خُلف في قوله لاستحالة الكذب عليه (الشارح).

قال المؤلف رحمه الله: ويَجوزُ العِقَابُ على الصَّغيرة.

الشرح أن مراد المؤلف بالصغيرة التي لم يجتنب فاعلها الكبائر أما التي اجتنب فاعلها الكبائر فلا يعاقب عليها وهذا هو الصواب خلافًا لما اقتضته عبارة التفتازاني[١] من أنه يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ والدليل عليه ظاهر الآية ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ فقد قال المحشي عصام الدين المتوفى سنة ٩٤٣هـ[٢]: «فالحق أن مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في ءاية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر» اهـ.

والصغيرة هي كل ذنب سوى الكفر والكبائر، ويجب التوبة فورًا من جميع الذنوب كبائرها وصغائرها.

قال المؤلف رحمه الله: والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لم تَكُن عن استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

الشرح أن مذهب أهل السنة أن الله يعفو عما سوى الكفر بلا توبة إذا لم تكن عن استحلال، أما الاستحلال فهو كفر وذلك بشرط العلم بها، وكذلك الصغيرة من فعلها مستحلًا لها مع العلم بحكمها شرعًا كفر.

---

(١) شرح العقائد (ص/١٤٧).

(٢) حاشية عصام الدين (ص/٢٢٢).

قال المؤلف رحمه الله: والشَّفاعةُ ثابتَةٌ للرُسلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائرِ بالمُستَفيضِ مِنَ الأخبارِ.

الشرح أن الشَّفاعة[1] في الآخرة لأهل الكبائر يجب الإيمان بها لثبوتها بنص القرءان وبالأحاديث المستفيضة أي المشهورة خلافًا للمعتزلة ويدل عليها قوله تعالى ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ ﴿٢٥٥﴾﴾ [سورة البقرة] وقوله تعالى ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة الأنبياء] وقوله ﷺ: «**لكل نبي دعوة مستجابة فتعجَّل كلُّ نبي دعوتَهُ وإني اختبأت دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة فهي نائلةٌ إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئًا**» رواه مسلم[2]، وقوله ﷺ «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[3]، وهو حديث صحيح رواه ابن حبان والترمذي وغيرهما. ومعناه أن المحتاجين إلى شفاعته ﷺ أهل الكبائر دون غيرهم فإنهم ناجون فليس بهم حاجة إلى الشفاعة.

وفي قوله تعالى ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [سورة المدثر] دلالة على إثبات الشفاعة لعصاة المسلمين فإن أسلوب هذا

---

(١) الشفاعة هي طلب الخير من الغير للغير أي أن الشفعاء يطلبون من الله إسقاط العقاب لبعض العصاة من المسلمين، (بغية الطالب، ١/ ٧١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب إختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب السنة: باب الشفاعة، الترمذي في سننه: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع: باب ما جاء في الشفاعة، وابن ماجه في سننه: كتاب الزهد: باب ذكر الشفاعة، وابن حبان في صحيحه أنظر الإحسان (٨/ ١٣١)، وأحمد في مسنده (٣/ ٢١٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٨٢)، والطبراني في المعجم الكبير (١/ ٢٥٨).

الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين مع كون المقصود تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يتوسموا[١] بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرَهم أي ممن ليس بكافر، ولا حجة في تعلق الجُبائية للاستدلال على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ ﴿٤٨﴾﴾ [سورة البقرة] الآية وقد أجاب أهل الحق عن ذلك بأنه يجب تخصيص ذلك بالكفار جمعًا بين الأدلة.

قال المؤلف رحمه الله: وأهلُ الكبائرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخلدونَ في النارِ وإن ماتوا من غيرِ توبةٍ.

الشرح أن المؤمن إذا مات من غير توبة من كبائر الذنوب فإنه لا يخلد في النار بل ينجي الله تعالى من يشاء من العباد العصاة ويدخلهم الجنة ومنهم من يعذبهم ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة.

ومن الدليل على ذلك قوله ﷺ: «**أشهد أن لا إلـه إلا الله وأني رسول الله لا يلقى اللهَ تعالى بهما عبدٌ غيرَ شاكٍّ فَيُحجبَ عن الجنة**» رواه مسلم وابن حبان[٢]، وقوله ﷺ: «**من كان ءاخر كلامه لا اله إلا الله عند الموت دخل الجنة يومًا من الدهر وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه**» رواه ابن حبان[٣].

---

(١) أي يتصفوا.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنّة قطعًا، وابن حبان في صحيحه أنظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٨/ ٦٣)، و(٨/ ١٦٣).

(٣) أنظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥/ ٤).

قال المؤلف رحمه الله: والإيمانُ هو التصديقُ بما جاءَ بِهِ النبيُّ من عندِ الله والإقرارُ بِهِ.

الشرح أن الإيمان في الشرع هو التصديق بالقلب بما جاء به النبي من عند الله تعالى والإقرار به باللسان، أي أن الإيمان يشمل كلا الأمرين، فيُعلم من ذلك أنه إذا انتفى التصديق انتفى الإيمان، والتصديق محله القلب فمن لم يصدق بقلبه ونطق بلسانه فهو عند الله كافر، وأما عندنا فهو بحسب الظاهر مؤمن مسلم، وهذا بالنسبة لمن كان كافرًا فأراد الدخول في الإسلام فهو الذي لا يصح له الإيمان إلا بالأمرين التصديقِ بالقلبِ والإقرارِ باللسان فالإقرار هو ركن لا يحتمل السقوط إلا فيما استثناه الشرع، وهو من له عذر بأن كان عاجزًا عن النطق فلا يشترط النطق في حقه.

ثم هذا شرطه أن لا يصدر منه ما هو تكذيب أي يثبت أنه يكذب الدين، فإذا اقترن بهذا التصديق والإقرار ما يوجب الكفر لكونه تكذيبًا للدين فهو غير مؤمن ولا مسلم كأن يسجد لصنم من غير إكراه أو يرميَ المصحف في القاذورات عمدًا بلا إكراه، وكذلك ما شابه هذين مما هو دليل على تكذيب النبي، ولو كان هذا الذي ظهر منه ما يقتضي تكذيب النبي قلبه مطمئن بالإيمان فإنه يكفر فيخرج من الإيمان والإسلام بفعله ذلك إن كان عملًا بدنيًّا وإن كان قولًا لسانيًّا، فمن رمى المصحف في القاذورات أو سجد لصنم لو كان قلبه مطمئنًا بالإيمان فهو كافر خرج من الإيمان والإسلام، كذلك الذي يسب الله أو يسب رسوله لو كان قلبه مطمئنًا بالإيمان خرج من الإيمان والإسلام

وهذا هو الحق الذي لا خلاف فيه بين أهل الحق، فليُحذر من بعض الكتَّاب العصريين فإنهم قالوا لا يخرج الإنسان من الإسلام بنُطقه بكلمات الردة إلا أن يكون شارحًا صدره ناويًا معتقدًا وهذا قول صاحب فقه السنة(١).

ومن أعجب العجب استدلاله على دعواه هذه بقوله ﷺ(٢): «**إنما الأعمال بالنيات**» فكيف غاب عنه أن هذا الحديث محله الأعمال المأمور بها كالصلاة والصيام والحج والزكاة فإنها هي التي لا تعد معتبرة إلا بالنية، وأما الكفر والمعاصي فلا تدخل تحت الحديث، فإذا كان الطلاق والنكاح والرجعة تصح في الجِدِّ والهزل فكيف لا يثبت الكفر بالهزل والمزح، فسبحان الذي يفتح قلوب من شاء من عباده للاهتداء بالحق ويُقفل قلوب من شاء عن فهمه، وتبعه في ذلك معاصر في لبنان(٣) فشرَطَ للحكم بالكفر على قائله أن يختار دينًا سوى الإسلام وهذا أشنع من الأول، فليُحذر كل ذلك وليُحَذَّر منه. وليت شعري ماذا يقول هؤلاء لو سُئلوا عمن قذف مؤمنًا بزنى هل يُجرى عليه عندهم حكم القذف الذي هو الحد إن كان مازحًا

---

(١) انظر كتابه (٢/ ٤٥٣)، قال ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر (ص/ ٢٧٥): «ففي حاوي الفتاوى: «من كفر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان فهو كافر وليس بمؤمن عند الله» انتهى، وهو معلوم من مفهوم قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾» اهـ.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

(٣) انظر مجلة الهداية (ص/ ١٠) عدد ٢١ .

أم لا يُجرى عليه إلا إن كان جادًّا ولا أراهم يقولون بالفرق، فكيف كان عند هؤلاء الكفر أهونَ من قذف إنسان وشتمه.

تنبيه قال جمهور علماء أهل السنة والجماعة: إن إيمان المقلد صحيح، والمقلد هو الذي يعتقد العقيدة الحقة من غير دليل لكنه عاصٍ بترك الاستدلال، وقالوا يكفي الاستدلال الطبيعي وهو أن وجود العالم دليل على وجود البارئ ولا يخلو من ذلك إلا شخص نشأ بشاهق جبلٍ فسمع الناس يقولون إن للخلق ربًّا خلقهم يستحق العبادة عليهم وصدَّقهم إجلالًا لهم عن الخطأ.

ويدل على وجوب الاستدلال ءاياتٌ منها قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴿١٨٥﴾﴾ [سورة الأعراف] وقوله ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴿١٩١﴾﴾ [سورة ءال عمران].

قال المؤلف رحمه الله: فأما الأعمالُ فهي تَتَزايَدُ في نفسِها والإيمانُ لا يزيدُ ولا يَنقصُ.

الشرح في هذه المسألة خلافٌ مشهور بين الحنفية وغيرِهم فالحنفية قالوا الإيمان لا يزيد ولا ينقص اتباعًا للنص المنقول عن إمامهم(١) رضي الله عنه وقصدهم بذلك أن أصلَ الإيمان أي حقيقتَه الذي هو التصديق في حد ذاته لا يزيد ولا ينقص لأنه إن نقص عن حده وعن أصله فليس هناك إيمان، ولا يزيد

(١) الفقه الأكبر مع شرحه ملا علي القاري (ص/ ١٤٤).

الأصل إنما يزيد وصفه، والآخرون من الشافعية وغيرهم لا سيما أصحابُ الحديث يقولون الإيمان يزيد وينقص، وهم وافقوا ظواهر النصوص كقوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴿٢﴾﴾ [سورة الأنفال].

قال المؤلف رحمه الله: والإيمانُ والإسلامُ واحِدٌ.

الشرح أن الإيمان والإسلام باعتبار الاعتداد بهما هما شىء واحد لأن الإيمان هو التصديق القلبي والإسلام هو الاعتراف باللسان بوحدانية الله وإلٰهيته ورسالة نبيه محمد ﷺ، ولا يكون أحد المفهومين مقبولًا معتبرًا عند الله إلا باجتماع الأمرين فإذا اجتمع التصديق القلبي والاعتراف باللسان يصيران معتدًّا بهما وإلا فلا يعتد بأحدهما دون الآخر. وبالنظر لهذه الحيثية فهما واحد أما باعتبار المفهوم اللغوي فهما متغايران لأن مفهومَ الإيمان اللغوي هو التصديق، ومفهومَ الإسلام هو الانقياد هذا أصل الإيمان والإسلام من حيث المفهوم اللغوي.

أما معظم الإيمان ومعظم الإسلام أي معظم أمورهما، فالإسلام خمسة أشياء وهي ما ذُكر في حديث جبريل وذلك قوله ﷺ: «**الإسلام أن تشهد أن لا إلـه إلا الله وأن محمدًا رسول الله وتقيمَ الصلاة وتؤتيَ الزكاة وتصومَ رمضان وتحجَّ البيت إن استطعتَ إليه سبيلا**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان: باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي ﷺ له، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: الباب الأول منه.

والإيمان مفسر بستة أشياء قال عليه الصلاة والسلام جوابًا لجبريل: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره**»[١]، ولا يشترط اجتماع هذه الأشياء استحضارًا بالقلب وعملًا بالبدن لحصول أصل الإيمان والإسلام بل يكون الرجل مؤمنًا مسلمًا بالشهادتين. وقول الفقهاء أركان الإسلام خمسة معناه معظم أموره ليس معناه أن الإسلام تتوقف صحته على فعل الأمور الخمسة بل يحكم بالإسلام بمجرد الشهادتين.

قال المؤلف رحمه الله: فإذا وُجِدَ من العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ صَحَّ لهُ أن يقولَ: أنا مؤمنٌ حَقًّا.

الشرح لأنه تحقق فيه معنى الإيمان الذي هو التصديق من غير اقتران بما ينافيه.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يَنبغي أن يقولَ أنا مؤمنٌ إنْ شَاءَ الله.

الشرح لأنه إن كان شاكًّا فهو كافر[٢]. وإن كان قصده التأدبَ وإحالةَ الأمور إلى مشيئة الله أو لأنه لا يأمن أن تتغير عاقبته إلى غير ما هو عليه الآن أو للتبرك بذكر الله أو للابتعاد عن تزكية نفسه أو الإعجابِ بحاله فالأولى تركُه لأنه يوهم الشك.

---

(١) وفي رواية «وحُلوِه ومرّه»، وفي رواية «والقدر كلّه».

(٢) معنى ذلك إن شك في أصل الإيمان أي شك في حقية الإسلام كَفَرَ، وكذلك من قال بدون أي سبب هل أنا واقع في الكفر أم لا يَكفُرُ لأنه شك في حقية الإسلام، أما الذي يقول أنا مسلم لكن هل طرأ علي كفر أم لا فلا يكفر لمجرد ذلك، هذا لا يقال عنه شك في الإسلام.

وقد ذكر بعض المؤلفين حديثَ حارثة بنِ مالك دليلًا على هذا وهذا الحديث في إسناده ضعف فيه راو ضعيف ليس ضعفًا شديدًا لكنه مشهور عند الصوفية وفيه أنه قال الرسول ﷺ له: «**كيف أصبحت يا حارثة؟** قال: أصبحت مؤمنًا حقًّا» إلى ءاخره[١]. رواه ابن أبي شيبة وتمامه فقال أي الرسول انظر ما تقول فإن لكل قول حقيقة فقال عزَفتُ نفسي عن الدنيا أسهرتُ ليلي وأظمأتُ نهاري فكأني بعرش ربي بارزًا وكأني بأهل الجنة يتزاورون فيها وكأني بأهل النار يتعاوَون فيها قال عرفت فالزم عبدٌ نوّر الله الإيمانَ في قلبه اهـ هذا ولم يقل أحد من علماء الإسلام بتحريم قول أنا مؤمن فليحذر ما في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي من قوله[٢] «وفي الحديث[٣] من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل» اهـ، وهذا كذب على الرسول فإن الرسول لا يقول: «من قال أنا مؤمن فهو كافر»، ولا يقول: «من قال أنا عالم فهو جاهل»، بل اشتهر حديث عند الصوفية وهو حديث حارثة ابن مالك أن الرسول عليه السلام لقيه ذات يوم فقال له: «**كيف أصبحتَ يا حارثة**» قال: «أصبحت مؤمنًا حقًّا» قال:

---

(١) رواه العقيلي في الضعفاء (٤/ ٤٥٥)، قال العقيلي: ليس لهذا الحديث إسناد يثبت اهـ.

(٢) إحياء علوم الدين بهامش إتحاف السادة المتقين (٢/ ٢٧٦).

(٣) للحافظ السيوطي رسالة نفيسة في إبطال هذا الحديث ذكرها في كتابه الحاوي للفتاوى (٢/ ٤٥) سمّاها «أعذب المناهل في حديث من قال أنا عالم فهو جاهل».

«**انظر ما تقول فإن لكل قول حقيقة**» قال: «عَزَفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري فكأني بعرش ربي بارزًا وكأني بأهل الجنة يتزاورون فيها وكأني بأهل النار يتعاوَون فيها» قال: «**عرفتَ فالزم عبدٌ نوَّرَ الله الإيمانَ في قلبه**».

وهذا الحديث متداوَل بين الصوفية[١] وفيه أن الرسول لم ينكر على حارثة قوله: «أصبحت مؤمنًا حقًّا» فكيف هذا الحديث الذي فيه ضد ما عليه الصوفية وغيرهم هذا تكفير للمسلم بغير سبب وهذا أمر عظيم لأن فيه إخراج المسلم من الإسلام من غير سبب. ثم هذا الحديث وإن كان راو من رواته[٢] ضعيفًا ضعفًا خفيفًا فهو في فضائل الأعمال يُعمل به وهذا مقرر عند المحدثين ومعناه صحيح، بل قول المؤمن: «أنا مؤمن» مما عُلم من الدين جوازه بالضرورة، إنا لله وإنا إليه راجعون.

وأما ما فيه - يعني الإحياء - في موضع ءاخر من قوله[٣]: «إن الصحيح أن الرسول لم ير ربه ليلة المعراج» فهو قولٌ قال

---

(١) قال الحافظ الفقيه تقي الدين السبكي في بعض رسائله: «وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرًا وهو مشهور عندهم وإن كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية، وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز إطلاق أنا مؤمن من غير استثناء» اهـ، نقله عنه الحافظ الزبيدي في الإتحاف (٢/ ٢٨٠).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٣/ ٢٦٦ - ٢٦٧)، والبزار في مسنده انظر كشف الأستار (١/ ٢٦)، قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٥٧): «رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه» اهـ، وقال: «رواه البزار وفيه يوسف بن عطية لا يحتج به» اهـ.

(٣) إحياء علوم الدين (٩/ ٥٨٠) بهامش إتحاف السادة المتقين.

به بعض الصحابة وهو خلاف المشهور بل الصحيح المشهور أن الرسول ﷺ رأى ربه ليلة المعراج.

وقد ذكر العلماء أن كتاب «الإحياء» لا يعتمد عليه في الحديث لذكره في كتابه المذكور جملة من الأحاديث الموضوعة وهي نحو ثلاثمائة حديث. قاله تاج الدين السبكي وسردها في بعض مؤلفاته فلتنظر طبقات الشافعية الكبرى له[١].

قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني ما نصه[٢]: «قال الإمام العلامة عمر بن محمد الإشبيلي الأشعري رضي الله عنه في كتابه المسمى بلحن العوام[٣]: «وليُحذر من العمل بمواضع من كتاب الإحياء للغزالي ومن كتاب النفخ والتسوية له وغير ذلك من كتب الفقه فإنها إما مدسوسة عليه أو وضعها أوائل أمره ثم رجع عنها كما ذكره في كتابه المنقذ من الضلال» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: والسَّعيدُ قد يَشقَى والشَّقيُّ قد يَسعَدُ، والتغيُّرُ يكونُ على السَّعادةِ والشقاوَةِ دونَ الإسعادِ والإشقاءِ وهما من صفاتِ اللهِ تعالى ولا تَغيُّر على الله تعالى ولا على صفاتِهِ.

الشرح أن السعيد قد يشقى عند الماتريدية أتباع أبي حنيفة وكذلك العكس، ومرادهم بهذا أن الشخص قد تكون حالته حسنة ثم يختم له بالكفر فهو بالنسبة إلى حالته الأولى سعيد

(١) طبقات الشافعية (٦/ ٢٨٧ - ٣٨٩).
(٢) لطائف المنن والأخلاق (ص/ ٣٩٤).
(٣) المختار من لحن العامة (ص/ ٥٧ - ٥٨).

بحسب الظاهر وبالنسبة لحالته الأخيرة شقي لأنه مات على الكفر، وكذلك الشقي الذي هو متَّصِف بالكفر قد يتحول حاله إلى الإيمان بعد الكفر فيموت على الإيمان هذا أيضًا بالنسبة لظاهر حاله تغير من الشقاوة التي هي حال من يستحق العذاب الأبدي في الآخرة إلى السعادة التي هي حال من يؤبَّد في النعيم المقيم. ثم هذا التغيُّر يرجع إلى صفة العبد ليس إلى إسعاد الله تعالى ولا إلى إشقائه تعالى للعبد لأن صفاتِ الله تعالى لا تتغير كما أن ذاته لا يتغير لأن التغير أمارةُ الحدوث والله تعالى ليس محلًّا للحوادث لا تحدث له صفة لم تكن في الأزل قائمة بذاته.

وأما عند الأشاعرة فالسعيد هو من يموت على الإيمان والشقي[1] من يموت على الكفر فلا تبدل عندهم، لكن هذا

---

(١) عند الأشاعرة الشقي لا يتغير الأشاعرة يقولون الشقي لا يتغير عن هذه الصفة والسعيد لا يتغير عن صفة السعادة إلى خلافها لأن السعيدَ عندهم معناه من سبق في علم الله أنه يموت على الإيمان والشقيَّ من سبق في علم الله أنه يموت على الكفر فنظرًا للسابقة قالوا لا يتغيّر ولا يعنون أن حال العبد لا يتغير. أما حال العبد يتغير عند كلّ عند هؤلاء وعند هؤلاء عند الحنفية الماتريدية الله تعالى إسعاده للسعيد وإشقاؤه للشقي صفتان أزليتان، وإشقاء الله أزلي أبدي وإسعاده للعبد أزلي أبدي أما عند الأشاعرة الإسعاد والإشقاء ليسا صفتين أزليتين بل هما صفتا فعل هذا اختلاف في الظاهر أما في الحقيقة ليس اختلافًا إماتة الله للعبد عندهم صفة أزلية وإحياؤه للميت عندهم صفة أزلية أما هذا العبد الذي يموت هو حادث وصفاته حادثة وكذلك الذي يحييه الله، حياة هذا العبد حادثة أما إحياء الله له أزلي ليس حادثًا. البخاري مع هؤلاء مع الحنفية وكثير من الأشاعرة القدماء على هذا لكن المشهور من عند أبي الحسن الأشعري إلى ما بعد ذلك أن صفات الفعل حادثة لأنها ليست قائمة بذات الله=

الخلاف إذا حُقّقَ النظرُ فيه يعود إلى اللفظ ليس خلافًا حقيقيًّا.

قال المؤلف رحمه الله: وفي إرسَالِ الرُسلُ حِكمَةٌ وقَد أرسلَ الله تعالى رُسُلًا مِنَ البشرِ إلى البشرِ مُبشّرينَ ومُنذرينَ ومُبينينَ للناسِ ما يَحتاجُونَ إليهِ من أمورِ الدُّنيا والدّينِ.

الشرح أن إرسال الرسل أمر عظيم لأنه يتعلق بهم مصالح الدنيا والآخرة، وفي ذلك حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة.

وليس واجبًا على الله تعالى أن يرسل رسلًا للبشر بل لو لم يرسل لم يكن ظالمًا، ومع هذا يطلق بعض الحنفية على ذلك الوجوب يقولون إن إرسال الرسل واجب لا بمعنى أن الله ملزم بذلك بل بمعنى أن الحكمة تقتضيه لما فيه من الحِكَم والمصالح. ولا خلاف بين المسلمين في صحته وعدم استحالته خلافًا للسُّمَّنية والبراهمة، والسمنية طائفة خارجة عن الإسلام[1] وكذلك البراهمة[2]. وقال بعضهم إن المشهور عن البراهمة أنهم لا يحيلون الإرسال أي إرسال الرسل بل قد

= كالصفات السبعة الحياة والقدرة والمشيئة والسمع والبصر والعلم والكلام هؤلاء السبعة عند الأشعرية أزلية أبدية. هذه المسئلة تحتاج إلى مزيد تفهم والحاصل أن كلا الفريقين لا يعتقدون أن الله تقوم به صفة حادثة. هذا الاختلاف لا يضر إلى حد التبديع والتكفير لا يقال لهؤلاء بدعيون ولا لهؤلاء كلا الفريقين أهل السنة لكن الويل كل الويل لمن خرج عن الفريقين كالوهابية التي تُشّبه الله أو المعتزلة التي تقول العبد يخلق أعماله هؤلاء كفار المشبهة كفار والمعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعاله كفار.

(١) الفرق بين الفرق (ص/ ٢٧٠، ٣٢٥، ٣٥٤).

(٢) الفرق بين الفرق (ص/ ٣٥٥).

اعترف قوم منهم بنبوة ءادم[1].

قوله: **[وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشرِ مبشرينَ ومنذرينَ ومبينينَ للناسِ ما يحتاجونَ إليه من أمورِ الدنيا والدينِ]** بيان لفوائد الرسالة وهي ترجع إلى أمرين التبشيرِ والإنذار فالرسل والأنبياء يبشرون من اتبعهم بالنعيم المقيم في الآخرة، وينذرون من ترك اتباعهم بالعذاب المقيم في الآخرة، ويبينون للناس ما يحتاجون إليه من مصالح دنياهم ودينهم، وهذا الأمر لولا إرسالُ الرسل لا يهتدي إليه العقل فالبشر بحاجة إلى الرسل، لذلك فإن الله تعالى متفضّل بها على عباده فهي سفارةٌ بين الحق تعالى وبين الخلق قال الله تعالى ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴿٢١٣﴾﴾ [سورة البقرة].

قال المؤلف رحمه الله: وأَيَّدَهُم بالمعجزاتِ النَاقِضَاتِ للعَادَاتِ.

الشرح أن الله خصّ الأنبياء بالمعجزات التي هي خارقات للعادات، وتفسيرها أنها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من ادعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجهٍ يُعجز المنكرين عن الإتيان بمثله، وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لَمَا بانَ الصادقُ في دعوى الرسالةِ عن الكاذب أي أنه بالمعجزة يتبينُ النبيُّ من المُتنّبي.

---

(١) وقوم بنبوة إبراهيم وإنما يزعمون أن في العقل مندوحةً عن الإرسال لأن الحكم الذي يأتي به الرسول إن كان مخالفًا لحكم العقل يرد وإن كان موافقًا فلا حاجة إليه. (من حاشية الكستلي ص/ ١٦٥)

وفي قولنا: «عند تحدي المنكرين على وجهٍ يُعجزُ المنكرينَ عن الإتيان بمثله» بيان للفرق بين المعجزة والسحرِ فإن السحر لا يُعجز المنكرين المعارضين لمن أتى به عن الإتيان بمثله، وبهذا افترقت المعجزة عن السحر فإن السحر يعارَض بسحر مثله.

فائدة السحر أول من عمله الشياطين شياطين الجن فأوهموا الناس أنهم قادرون على تغيير الأحوال وتبديلها من حال إلى حال ثم أنزل الله هاروت وماروت ليعلما الناس حقيقة السحر وأنه لا يضر إلا بمشيئة الله ولِيُحذّرا من عمل السحر. كان الغرض من ذلك التمييز بين السحر والمعجزة. من جملة حيل الشياطين الخبيثة كتبوا سحرًا ودفنوه تحت كرسي سليمان عليه السلام ثم لما مات سليمان قالوا للناس سليمان كان يملككم بالسحر كان يتسلط عليكم بالسحر وءاية ذلك أنكم إذا حفرتم تحت كرسيه تجدونه فحفروا فوجدوا هذا الكتاب تحت كرسيه وسليمان ما كان ساحرًا وإنما كان نبيًّا أيده الله بالمعجزات ووهبه ملكًا لم يهبه لأحد من البشر. ومن ذلك أنه ذلل له الشياطين الكبار فكان يسخرهم بالأعمال الشاقة وإن خالف أحدهم أمْرَهُ يهلكه الله تعالى لذلك كانوا حاقدين عليه.

قال المؤلف رحمه الله: وأولُ الأنبياءِ ءادمُ عليهِ السَّلامُ وءاخرُهُم محمدٌ ﷺ.

الشرح أما نبوة ءادم فبالكتاب الدالّ على أنه قد أُمِر ونُهي مع القطع بأنه لم يكن للبشر في زمنه نبي ءاخر فهو بالوحي لا

غير، أليس أمر أولاده ونهاهم فمن أين تَأتّى له ذلك إلا بالوحي هو عليه السلام علمهم الواجبات والمحرمات. علمهم الوضوء والصلاة وكانوا يصلون إلى الكعبة وحرَّم عليهم أكل الدم وأكل لحم الخنزير وأكل الميتة والذبيحة التي رفع عليها غيرُ اسم الله، ولم تزل هذه الأربعة حرامًا إلى شرع سيدنا محمد، في شرائع الأنبياء كلهم. وأما الإجماع على نبوة ءادم فهو ظاهر لأنه لم يختلف فيه اثنان من المسلمين بل ذلك معروف عند أهل الكتاب، وقد نقل هذا الإجماع الإمام أبو منصور التميمي البغدادي(١).

أما الدليل على أن سيدنا محمدًا ﷺ خاتم الأنبياء فقولُه تعالى ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۝٤٠﴾ [سورة الأحزاب]، وقوله ﷺ: «**وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي**»(٢).

قال المؤلف رحمه الله: وقَد رُوي بيانُ عَدَدِهم في بعضِ الأحاديث، والأولى أن لا يُقتصرَ على عددٍ في التسميةِ فقدْ قالَ الله تعالى ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۝٧٨﴾ [سورة غافر]، ولا يؤمنُ في ذكر العدد أن يُدخل فيهم مَن ليسَ منهم أو يُخرِجَ منهم من هُوَ منهم.

الشرح أن الأنبياء روي في بيان عددهم حديث أو أكثرُ

(١) أصول الدين (ص/١٥٧ و١٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المناقب: باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، ومسلم في صحيحه: كتاب الفضائل: باب في أسمائه ﷺ.

من حديث، ومنه ما أخرجه ابن حبان في صحيحه[١] من حديث أبي ذر أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وهذا الحديث صحيح عند ابن حبان وتكلم في إسناده بعض أهل الحديث، وهذا ليس من الأحاديث القريبة من المتواتر بل إسنادهُ متكلم فيه، والأولى ترك الجزم بحصرهم في عدد كما قال المؤلف لأنه لا يؤمن من إدخال من ليس منهم فيهم وإخراج من هو منهم.

قال المؤلف رحمه الله: وكُلّهُم كانوا مُخبرينَ مُبَلغينَ عن الله تعالى صَادقينَ نَاصحين.

الشرح أن الأنبياء يجب اعتقاد أنهم بلّغوا ما أمروا بتبليغه ولم يكتموا شيئًا من ذلك.

ويجب أيضًا اعتقاد أنهم صادقون فيما جاءوا به وأنهم ناصحون فلا يكذبون ولا يخونون، فالقول السديد في حقهم من حيث العصمة أن يقال إنهم معصومون من الكفر والكبائر وصغائر الخسة قبل النبوة وبعدها كما قال التفتازاني[٢]، وأما الصغائر غير صغائر الخِسَّة فتجوز منهم عند الجمهور خلافًا للجبائي وأتباعه، وقال بعضٌ كالقاضي عياض والنووي[٣] إنهم معصومون من الصغائر والكبائر على الإطلاق، وهو خلاف ما قاله الأشعري رضي الله عنه. والعجب من ابن السبكي تاج

---

(١) انظر الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان (١/ ٢٨٧ - ٢٨٩).
(٢) شرح العقائد (ص/ ١٧٠ - ١٧١).
(٣) شرح صحيح مسلم (٣/ ٥٤).

الدين حيث صرّح بمخالفة الأشعري فقال في قصيدة له[١]:
[الكامل]

والأشـعـريُّ إمـامُـنـا لـكـنـنـا
فـي ذا نـخـالـفُـهُ بـكـل لـسـانِ

قاعدة في عصمة الأنبياء قال الشيخ التلمساني في شرح لمع الأدلة[٢] ما نصُّه: «لا يجوز عليهم الكبيرة ألبتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط عدم الإصرار، ولا يجوز منهم صغيرة تدل على خساسة النفس ودناءة الهمة كتطفيف حبة وسرقة باقة بقل» اهـ، ثم قال[٣]: «وأما عصمتهم عن الكبائر والاصرارِ على الصغائر وعن كل صغيرة تؤذِن بقلة الاكتراث بالديانات فمستند إلى الإجماع القاطع فإن السلف رضي الله عنهم لم يزالوا يحتجون بالنبي بأفعاله وأقواله ويتبادرون إلى التأسي به، وجميع الظواهر التي اعتمد عليها الحشوية قابلة للتأويل. وأما يونس فقيل إنما كرَّمه الله بالنبوة والرسالة بعد أن نُبِذ بالعراء[٤] قال الله عز وجل ﴿فَٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٥٠﴾ [سورة القلم]، وأما نبينا ﷺ وعليهم أجمعين في قصة الفِداء في أُسارى بدرٍ[٥] والإذنِ

(١) طبقات الشافعية (٢/ ٢٦٨).

(٢) طبقات الشافعية (٢/ ٢٦٨).

(٣) شرح لمع الأدلة (ص/ ١٩٧)، مخطوط.

(٤) القول الصحيح أنها صغيرة لا خسة ولا دناءة فيها لأنه خرج من بين قومه بدون إذن من الله.

(٥) الصواب في قصة الفِداء أن الرسول ﷺ ما نفذ رأي أبي بكر إلا بالوحي لأنه ثبت أن جبريل عليه السلام خيّره بين أخذ الفداء وبين القتل فاختار الفداء، والحديث رواه ابن حبان وصححه من حديث عليّ أن جبريل=

للمنافقين في التخلف عن غزوة تبوك وعُبُوسِ الوجهِ لابن أمِ مكتوم[١] فكلٌّ ذلك ترك للأولى» اهـ.

تنبيه قال القونوي في شرح الطحاوية ما نصه[٢]: «والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله تعالى إلى قوم وأنزل عليه كتابًا أو لم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في شرع الرسول الذي كان قبله، والنبي من لم ينزل عليه كتاب ولم يأمره بحكم جديد بل أمره بأن يدعو الناس إلى شرع الرسول الذي كان قبله، وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليه السلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى إلى الناس، والنبيُّ من لم ينزل عليه جبريل بل سمع صوتًا من مَلَكٍ أو رأى في المنام إنك نبي فبلّغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وقيل: الرسول الشارعُ والنبيُّ الحافظ شريعة غيره[٣]، والرسول يعمُّ البشر والملك بخلاف النبي، وقيل إن الرسول أخص من النبي، لأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولًا» اهـ.

= عليه السلام هبط عليه فقال له: خيرهم - يعني أصحابه ﷺ - في الأسارى إن شاؤوا القتل وإن شاؤوا الفداء على أن يُقتل العام المقبل منهم عدتهم قالوا الفداء ويُقتل منا عدتهم (الشارح).

(١) النبي ﷺ ما عصى الله ولا كسر قلب الأعمى لأنه لم ير النبي عندما عبس والنبي كان منشغلًا بدعوة بعض صناديد قريش إلى الإسلام يرجو إسلامهم فجاء الأعمى فقطعه عما كان منشغلًا به. وقوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾ عتاب لطيف.

(٢) القلائد شرح العقائد (ص/٨٣)، مخطوط.

(٣) المعتمد الأول والثالث، والمراد بالشارع في التعريف الثالث من شرع حكمًا جديدًا. (من إظهار العقيدة السنية للشارح)

وقال التلمساني[١] ما نصه: «اعلم لما ثبت صدق الرسول ﷺ وعصمته فيما يبلغه عن الله تعالى وجب التصديق بكل ما أخبر من أمور الغيب جملة وتفصيلًا، فإن كان مما يُعلم تفصيله وجب اعتقاده فإن لم يُعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جملة ويرد تأويله إلى الله تعالى ورسوله ولمن اختصه الله عز وجل بالاطلاع على ذلك» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: وأفضلُ الأنبياء محمدٌ عليهِ الصلاةُ والسلامُ.

الشرح وذلك لقوله ﷺ فيما رواه مسلم[٢] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أنا سيد ولد ءادم يوم القيامة**»، وعند الترمذي[٣] من حديث أبي سعيد زيادة «**ولا فخر**».

قال المؤلف رحمه الله: والملائكةُ عبادُ الله تعالى العَامِلونَ بأمرِهِ ولا يُوصَفُونَ بِذُكورَةٍ ولا أُنوثَةٍ.

الشرح أن الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم كما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم في القرءان، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ۝٦﴾ [سورة التحريم] وهذا عام في كل فرد منهم، وما ورد في أن هاروت وماروت عصيا في تلك

---

(١) شرح لمع الأدلة (ص/ ٢٠١)، مخطوط.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل: باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرءان: باب ومن سورة بني إسرائيل.

القصة المشهورة فلا يعتمد عليه لأنه لم يصح[1].

ويجب الإيمان بأنهم خلقوا لا كخلقة بني ءادم في الكون

(١) ذكر ابن كثير في تاريخه (١/ ٣٣) ما نصه: «وأما ما يذكره كثير من المفسرين في قصة هاروت وماروت من أن الزهرة كانت امرأة فراودها على نفسها فأبت إلا أن يعلماها الاسم الأعظم فعلماها فقالته فرفعت كوكبًا إلى السماء فهذا أظنه من وضع الإسرائيليين وإن كان قد أخرجه كعب الأحبار وتلقاه عنه طائفة من السلف فذَكَروه على سبيل الحكاية والتحدث عن بني إسرائيل» اهـ. وقال الشيخ محمد الحوت في أسنى المطالب (ص/ ٣٣٧) ما نصه: «وقال المفسرون كالفخر الرازي والبيضاوي وأبي السعود والخازن إنها لم تثبت بنقل معتبر فلا تعويل على ما نقل فيها لأن مداره رواية اليهود مع ما فيه من المخالفة لأدلة العقل والنقل» ا.هـ. وقال الشيخ عبد الله الغماري في قصة هاروت وماروت ما نصه: «وتتبع الحافظ السيوطي طرقها في التفسير المسند وفي الدر المنثور فأوصلها إلى نيف وعشرين طريقًا أغلبها ضعيف أو واه. وقد تتبعت طرقها المشار إليها وأعملت فيها فكري فوجدتها قصة شاذة منكرة المعنى تخالف القرءان والسنة وقواعد العلم، هذا إلى تضارب ألفاظها ورواياتها وليس فيها حديث عن النبي ﷺ صحيح سالم من علة» ا.هـ. وقال ابن كثير في تفسيره: «وقد روي في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين كمجاهد والسدّي والحسن البصري وقتادة وأبي العالية والزهري والربيع بن أنس ومقاتل بن حيان وغيرهم وقصها خلق من المفسرين المتقدمين والمتأخرين. وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرءان إجمال القصة من غير بسط ولا إطناب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرءان على ما أراده الله تعالى والله أعلم بحقيقة الحال» اهـ.

وقال الرازي في تفسيره (٢٠/ ٤٦): «القصة الخبيثة التي يذكرونها في حق هارون وماروت كلام باطل، فإن الله تعالى وهو أصدق القائلين لما شهد في هذه الآية على عصمة الملائكة وبراءتهم عن كل ذنب وجب القطع بأن تلك القصة كاذبة باطلة» اهـ.

ذُكرانًا وإناثًا لكنهم قد يتشكلون بشكل البشر الذكور منهم فقط وبلا ءالة الذكورية.

قال المؤلف رحمه الله: ولله تعالى كُتُبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ وبيَّنَ فيها أمرَهُ ونهيَهُ ووعدَهُ ووعيدَهُ.

الشرح أنه يجب الإيمان بأن الله أنزل كتبًا سماوية على أنبيائه، وليس معنى هذا أن كل فرد من أفراد الأنبياء أنزل عليه كتاب خاص بل كان يُنزل على بعضهم ثم يوحى إلى بعض ءاخرين منهم العملُ بهذا الكتاب كأكثر أنبياء بني إسرائيل فإنهم أمروا بالتوراة.

تنبيه الزبور لم يكن فيه أحكام وإنما هو أمثال ومواعظ ورقائق فكانَ داودُ يرجع إلى التّوراة بالأحكام، وكلّ الرسل الذين بين موسى وعيسى كانوا على شرع التّوراة والله أعلَم.

قال المؤلف رحمه الله: والمعراجُ لرسولِ الله في اليقظَةِ بشخصِهِ إلى السماءِ ثُم إلى ما شَاءَ الله تعالى مِنَ العُلى حَقٌّ.

الشرح أن من العقائد الواجب معرفتها المعراج وهو عروج رسول الله ﷺ إلى السّموات السبع ثم إلى ما شاء الله، وقد ثبت المعراج بنص الأحاديث الصحيحة. ثم القول الراجح المعتمد في ذلك أنه عرج بروحه وشخصه يقظة، وقال بعض أهل السنة[1] إنه عرج به في المنام. وخبر المعراج من المشاهير التي يحتج بها في الاعتقاديات.

وأما رؤية النبي ﷺ في ليلة المعراج لربه فبعضهم ينفيه قال

---

(١) انظر فتح الباري (٧/ ١٩٧).

صاحب إحياء علوم الدين[١]: «والصحيح أن النبي ﷺ لم ير ربه في ليلة المعراج» اهـ والجمهور يُثبته، ثم منهم من يقول إنه رءاه بعيني رأسه، ومنهم من يقول رءاه بفؤاده ولم يره بعينه[٢] وهذا القول هو المعتمد لأنه ثبت عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال: «لم يره بعينه»[٣]، ولم يثبت عن أحد من السلف القولُ بأنه رءاه بعَيْنَي رأسه. ولقد أجاد التفتازاني[٤] في قوله: «ثم الصحيح أن النبي عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه» اهـ، وهذا أحسن من النفي المطلق.

وأما الإسراء فهو ثابت بنص صريح في القرءان والحديث الصحيح فيجب الإيمان به قال تعالى ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١﴾ [سورة الإسراء].

قال المؤلف رحمه الله: وكَرَامَاتُ الأولياءِ حَقٌّ فَيُظهرُ الكَرَامَةَ على طريقِ نقضِ العادَةِ للوليِّ مِن قَطعِ المسافَةِ البعيدةِ في المُدةِ القليلةِ وظهورِ الطعامِ والشرابِ واللباسِ عند الحاجةِ والمشي على الماءِ والطيرانِ في الهواءِ وكلامِ الجَمَاد والعجماء وغير ذلكَ من الأشياءِ

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٣١٢).

(٢) ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «رءاه بفؤاده مرتين»، أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عزّ وجلّ ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣﴾ [سورة النجم] وهل رأى النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب في قوله عليه السلام: «نور أنّى أراه».

(٤) شرح العقائد (ص/ ١٧٥).

ويكونُ ذلكَ مُعجِزةً للرسولِ الذي ظَهرتْ هذهِ الكرامةُ لواحد من أمتِهِ لأنهُ يظهَرُ بها أنه وليٌّ، ولنْ يكونَ وليًا إلا أن يكونَ مُحقًّا في دِيَانَتِهِ، وديانَتُهُ الإقرارُ برسالةِ رسولِهِ.

الشرح مما يجب الإيمان به وجود الأولياء وكراماتهم، والولي هو المؤمن المستقيم بطاعة الله، والاستقامة هي لزوم طاعة الله بأداء الواجبات واجتناب المحرمات والإكثار من نوافل العبادات قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1] [سورة فصلت]. ثم الكرامة أمر خارق للعادة تظهر على يد الولي.

ومن المهم في هذه المسألة معرفة الفرق بين الكرامة والمعجزة والسحر وما أشبه ذلك كالاستدراج الذي يظهر على يد الفاسق. فالفرق بين المعجزة والكرامة أن المعجزة تكون مقرونة بالتحدي لإثبات مدَّعي النبوة صدقه، وأنه يجب أن تكون المعجزة ظاهرة بخلاف الكرامة فإنها لا تكون مقترنة بالتحدي وتكون للدلالة على صدق اتّباع صاحبها لنبيّه لكن يجوز أن يتحدى الولي بها لإثبات ولايته لكن الأغلب كتمانها.

وتفارق المعجزةُ السحرَ بأنه لا يستطيع المعارضون معارضتها بالمثل، وتفارق الكرامةُ السحرَ بأنها من تجري له يكون مستقيمًا في شرع نبيّه أي ملازمًا للطاعة على التمام.

---

(١) هذا التبشير عند الموت. ملائكة الرحمة تنزل فتبشره.

فائدة أغلب الأولياء يكتمون الكرامة لأنهم يخافون على أنفسهم الفتنة أو أن ينفتن الناس بهم لأنه قد يغلو بعض الذين يشاهدون الكرامة من العوام فيعتقد أن صاحبها يتصف بصفة من صفات الإلٰهية. وليّ في الحبشة يقال له أبو محمد ظهرت له كرامة وهي أن أحد مريديه قتله الكفار أغاروا على بلدة الشيخ وكان الشيخ غائبًا فقتلوا هذا المريد ثم هذا المريد غُسّل وكُفن وأخر دفنه حتى يحضر الشيخ فلما حضر قيل له فلان قتلته الكفار نحن ننتظركم للدفن فتوجه إلى الله فدعا فأحياه الله. الجهال الذين في تلك البلاد فتنوا وقالوا فيه هذا أبو محمد يشبه الله عملوا شعرًا بلغتهم فيه أبا محمد آكصمدى أي أبو محمد مثل الصمد أي مثل الله، لأجل ذلك يخفي الأولياء الكرامات في أغلب الأحوال وقد يظهرونها لضرورة كتتويب ملحد أو مسلم فاجر. هذا الذي أحياه هذا الشيخ عاش بعد ذلك وولد له أولاد وكان كل ولد من ذرية هذا الشخص تظهر علامة الذبح في عنقه.

قال المؤلف رحمه الله: وأفضَلُ البشرِ بعد نبيّنا أبُو بكرَ الصديقُ رضيَ الله عنهُ ثم عمرُ الفاروقُ ثم عثمانُ ذو النُّورَيْنِ ثم عليٌّ المُرتَضَى، وخلافَتُهم ثابتةٌ على هذا الترتيبِ أيضًا.

الشرح أنه يجب الإيمان أن أفضل هذه الأمة بعد رسول الله ﷺ هؤلاء الأربعة على الترتيب الذي ذكره المؤلف. أما أفضلية الشيخين أبي بكر وعمر فأهل السنة كلهم متفقون على ذلك، أما التفضيل بين علي وعثمان فقد اختلف فيه بعض الأئمة

فمنهم من توقف[١] ولم يقل بتفضيل واحد منهما على الآخر ومنهم من صرّح بأفضلية عثمان[٢]. ثم المخالف في أفضلية الشيخين يُبدَّع ولا يُكَفَّرُ.

قال المؤلف رحمه الله: والخلافةُ ثلاثونَ سنةً ثُم بعدَها ملكٌ وإمارةٌ.

الشرح يدل على ذلك ما رواه ابن حبان وغيره[٣]: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا**» يعني أن مدة الخلافة الراشدة ثلاثون سنة وهي المدة التي اكتملت للحسن بن علي لأنه استخلف بعد أبيه واستمر عليها ستة أشهر ثم تنازل لمعاوية[٤].

ثم إن أهل السنة اتفقوا بأنه تجب طاعة الخليفة الراشد فكان من الواجب على الأمة طاعة علي بن أبي طالب كما كانت تجب طاعة الثلاثة الذين كانوا قبله لأن الله تعالى قال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ۝٥٩﴾ [سورة النساء] فمن خرج عليه فهم عصاة لكن منهم من تاب ومنهم من لم يتب.

تنبيه يورد بعض الناس هذا اللفظ على أنه حديث وهو «من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية». وهذا اللفظ

---

(١) انظر فتح الباري (٧/ ١٦ و٣٤).

(٢) فتح الباري (٧/ ١٦ و٣٤)، ومنهم من فضل عليًّا على عثمان (انظر فتح الباري ٧/ ١٦).

(٣) أنظر الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان (٩/ ٤٨)، ومسند أحمد (٥/ ٢٢١).

(٤) هو تنازله كان لدفع الفتنة.

لا يُعرف في الصحيح بل المعروف حديث مسلم[1]: «**من خلع يدًا من طاعة لقي الله لا حجة له يوم القيامة، ومن مات وليس في عنقه بَيعة مات ميتة جاهلية**»، وفي قوله ﷺ: «**من خلع يدًا من طاعة لقي الله لا حجة له يوم القيامة**» دليل على ما مرَّ ذكره أن الذين خرجوا على علي كلهم عصاة لأن الرسول قال في هذا الحديث: «**لقي الله يوم القيامة لا حجة له**»، ومعناه لا يقال فيهم إن لهم يوم القيامة عذرًا وحجة، وقول بعض العلماء «إنهم معذورون لأنهم اجتهدوا فلا يلامون على ذلك» هو كلام غير موافق للنص. ولا متمَسّك في هذا الحديث لمن قال من أهل هذا العصر إن الذي لا يكون تحت بيعة إمام إذا مات يموت ميتة جاهلية، وهذا رأي الشرذمة المعروفة «**بحزب التحرير**» في هذا العصر أتباع تقي الدين النبهاني المتوفى في أواخر القرن الرابع عشر الهجري.

قال المؤلف رحمه الله: والمسلمونَ لا بُدَّ لهم من إمَام ليَقُوم بتنفيذِ أحكامِهم وإقامَةِ حُدُودِهم وسَدّ ثُغورِهم وتجهيزِ جيوشِهم وأخذِ صَدَقَاتِهم وقهرِ المتغلبَةِ والمُتَلصّصَةِ وقُطّاعِ الطَّرِيقِ وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ وقطعِ المُنَازَعَاتِ الواقِعَةِ بينَ العبَادِ وقَبُولِ الشَّهَادَاتِ القائمَةِ علَى الحُقوقِ وتَزويجِ الصغارِ والصغائرِ الذين لا أولياءَ لهم وقِسْمَةِ الغَنَائِمِ ونحوِ ذلكَ.

(١) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة: باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة.

الشرح قال التفتازاني(١): «من الأمور التي لا يتولاها ءاحاد الأمة، فإن قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة؟ قلنا لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مُفضية إلى اختلاف أمر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا» اهـ يعني أنه يجب أن يكون الخليفة على المسلمين شخصًا واحدًا كما كان الخلفاء الراشدون في عهدهم.

ثم يقول التفتازاني(٢): «فإن قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة إمامًا كان أو غير إمام فإن انتظام الأمن يحصل بذلك كما في عهد الأتراك، قلنا نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ثُم يَنبغي أنْ يكونَ الإمامُ ظَاهرًا لا مُختفيًا ولا مُنتظرًا، ويكونَ من قريشٍ، ولا يجوزُ من غيرِهم، ولا يختصُّ ببني هاشم وأولادِ عليّ رضي الله عنه.

الشرح أما قوله [ظاهرًا] فلأنه يُرْجَعُ إليه فيقوم بالمصالح ليحصل معه الغرض من نصب الإمام فلا ينبغي أن يكون مختفيًا عن أعين الناس أي ملتزمًا الاختفاء لأن ذلك ينافي المقصود من الإمامة.

وأما قوله [ولا منتظرًا] يعني أنه ليس من شأن الإمام أن

---

(١) شرح العقائد (ص/ ١٨١ - ١٨٢).

(٢) شرح العقائد (ص/ ١٨٢).

يكون مختفيًا عن الناس ينتظر خروجه عند تغير حال الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم أهل الظلم والعناد.

وأما قوله [**ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم**] وذلك لحديث: «**الأئمة من قريش**» رواه النسائي والبيهقي وغيرهما(١)، لكن هذا ما دام فيهم من هو صالح للإمامة فإذا فُقد فيهم من هو صالح لذلك فيجوز أن يتولى الإمامة غيرُه. وإنما خصَّ الشرع قريشًا بهذا الأمر لأن قريشًا أقوى نُبْلًا في الرأي من غيرهم.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يُشتَرَطُ في الإمامِ أن يكونَ معصُومًا.

الشرح أنه ليس من شرط الخليفة أن يكون معصومًا بالمعنى الذي هو واجب للأنبياء.

قال المؤلف رحمه الله: ولا أن يكونَ أَفضَل أَهلِ زَمَانِه.

الشرح قال التفتازاني(٢) ما نصه: «وذلك لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علمًا وعملًا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصًا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة، ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شُورى بين ستة مع القطع بأن بعضَهم أفضلُ من البعض» اهـ.

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى: كتاب القضاء: باب الأئمة من قريش، والبيهقي في السنن (٣/ ١٢١)، و (٨/ ١٤٣)، وأحمد في مسنده (٣/ ١٨٣)، و (٤/ ٤٢١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٧٦)، والطبراني في المعجم الكبير (١/ ٢٢٤).

(٢) شرح العقائد (ص/ ١٨٥).

قال المؤلف رحمه الله: ويُشترَطُ أن يكونَ من أهلِ الولايةِ المطلقةِ الكاملةِ.

الشرح أنه يعني بالولاية هنا التصرفُ في أمور الناس ليس المقصود الولاية التي تسبق إلى بعض الأذهان، وهي أن يكون الرجل ضمن استقامة تتبعها كراماتٌ وخوارقُ لأن ذلك ليس شرطا، إنما الشرط أن يكون مسلمًا عدلًا ذكرًا عاقلًا حرًّا بالغًا لا امرأة لأن النساء ناقصات عقل ودين ولا صبيًّا ومجنونًا لأنهما قاصران عن تدبير الأمور.

قال المؤلف رحمه الله: سَائِسًا.

الشرح أي مالكًا مقتدرًا على التصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويّته ومعونة بأسه وشوكته.

قال المؤلف رحمه الله: قادرًا على تَنفيذِ الأحكامِ وحِفظِ حُدودِ دَارِ الإسلامِ وإنصافِ المظلوم مِن الظَّالِمِ.

الشرح فلا يكفي كونُهُ صالحًا لأن من الصلحاء من ليس له اهتداء إلى تدبير شؤون البلاد.

قال المؤلف رحمه الله: ولاَ يَنعَزِلُ الإمامُ بالفِسقِ والجَورِ.

الشرح أنه لا يُشترط أن يستمرَ على صفة العدالة لأن كثيرًا من الذين توَلَّوا أمور المسلمين بل أغلبهم لم يسلموا من خوارم العدالة ومع ذلك فجمهور المسلمين أقروهم على ولايتهم. وقال بعض مشايخ الحنفية: إذا قُلد[1] الفاسق ابتداءً صح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق.

---

(١) أي نُصِبَ للإمامة.

قال المؤلف رحمه الله: وتجوزُ الصلاةُ خَلفَ كُلِّ بَرٍّ وَفاجِرٍ.

الشرح البر هو العدل والفاجر خلافه وهو المسلم الفاسق. يعني أن القدوة في الصلاة بالمسلم الفاسق صحيحةٌ كما أنها صحيحة خلف البر أي العدل وذلك أن بعض علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وسواءٌ كان سببُ الفسق الأعمالَ أو الاعتقاد كالبدعي الذي لم يصل إلى حد الكفر، أما البدعي الذي وصل إلى حد الكفر فلا تصِحُّ الصلاة خلفه كالقدري فلا تصح الصلاة خلفه.

قال شيخ الإسلام البلقيني[1] رادًّا قولَ النووي: «ولم يزل السلف والخلف على الصلاة خلف المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء» ما نصه: «الصحيح أو الصواب خلاف ما قاله المصنف وقول الإمام الشافعي رضي الله عنه - أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية - محمول على من ذُكر عنه أنه من أهل الأهواء[2] ولم تثبت عليه قضية معينة تقتضي كفره وهذا نص عام وقد نص خاصًّا على تكفير من قال بخلق القرءان والقول بالخاص هو المقدم[3]، وأما الصلاة خلف المعتزلة فهو محمول على ما قدمتُه من أنه لم يثبت عند المقتدين بهم ما يكفرهم، قوله - أي النووي -: «وقد تأوَّل البيهقي وغيره من أصحابنا المحققين ما جاء عن الشافعي وغيره من العلماء من

---

(١) حواشي الروضة للبلقيني (١/ ٨٤ - ٨٥)، مخطوط.

(٢) أي عرف انتسابه إلى المعتزلة أو المرجئة أو نحوهما من فرق المبتدعة في الاعتقاد.

(٣) فقوله في حفص الفرد «لقد كفرتَ بالله العظيم» نص خاص فينزل النص العام على مقتضاه.

تكفير القائل بخلق القرءان على كُفران النعم لا كفران الخروج من الملة». فائدة هذا التأويل لا يصح لأن الذي أفتى الشافعيُّ رضي الله عنه بكفره بذلك هو حفص الفرد وقد قال: أراد الشافعي ضربَ عنقي، وهذا هو الذي فهمه أصحابه الكبار وهو الحق وبه الفتوى خلاف ما قال المصنف[(١)]» اهـ.

قال المؤلف رحمه الله: ويُصلى على كُلّ بَرٍّ وفَاجِرٍ.

الشرح إذا مات المسلم الفاجر تجب الصلاة عليه كما تجب على المسلم البر.

قال المؤلف رحمه الله: ويُكَفُّ عن ذِكرِ الصَّحَابَةِ إلا بخيرٍ.

الشرح أنه لا يُتكلم في الصحَابة من حَيث الإجمالُ إلا بخير ومن تكلم فيهم بغير الخير فقد ضَلَّ، أما من حيث التفصيل فيجوز ذكر بعضٍ استوجَب التحذير منه بذكر ما فيه، وليس مراده أنه يَحرم ذكر أحد من أفراد الصحابة بغير الخير لأنه ثبت أن الرسول ﷺ ذكر بعضًا بما هو ذمٌّ فقد قال لبعض من كان معه في الجهاد ممن يخدِمُه إنه في النّار رواه البخاري وغيره[(٢)]. وقال للخطيب الذي خطب عنده فقال في خُطبته:

---

(١) المعتزلة يقولون العبد يخلق فعله فكيف يُتوقف في تكفيرهم وعندهم زيادات على هذا لأنهم يقولون المعصية تحصل بدون مشيئة الله بل الله شاء أن يطيع العاصي لكن مشيئة الله ما نفذت ونفذت مشيئة العبد. وهذا معناه أن الله مغلوب في ملكه والله غالب غير مغلوب فوجب تكفير المعتزلة القائلين بهذا. الأمران يقتضيان تكفيرهم (الشارح).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجهاد: باب القليل من الغلول، وابن ماجه في سننه: كتاب الجهاد: باب الغلول.

من يُطع الله ورسولَه فقد رَشَد ومن يعصهما فقد غَوَى «**بئس الخطيبُ أنتَ قل ومن يعص الله ورسولَه فقد غوى**» رواه مسلم وأبو داود وغيرهما[١]، وقال في معاوية: «**لا أشبَع الله بطنَه**» رواه مسلم[٢] وذلك لأن قِلة الأكل ممدوحٌ وكثرةَ الأكل مذمومٌ لقوله ﷺ: «**المؤمنُ يأكلُ في مِعًى واحدٍ والكافرُ يأكلُ في سبعة أمعاء**» رواه البخاري[٣].

قال المؤلف رحمه الله: ونَشهَدُ بالجنةِ للعشرة المُبَشرينَ الذين بَشَّرَهُم النبيُّ صلى الله عليهِ وسلمَ بالجنةِ.

الشرح أنه يعني بالعشرة أبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا وطلحة والزبير وعبد الرحمٰن بن عوف وسعدَ بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبا عبيدة بن الجراح هؤلاء سُمّوا العشرة المبشرين لأنهم بُشروا في سياق واحد، وهناك مبشرون كثيرٌ غيرُهم، وقد صح تبشير أهلِ أحدٍ وأهلِ بدر بالجنة وصرح رسول الله ﷺ بأنه لا يدخل أحد منهم النار[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الجمعة: باب تخفيف الصلاة والخطبة، وأبو داود في سننه بنحوه: كتاب الصلاة: باب الرجل يخطب على قوس، وأحمد في مسنده (٤/ ٢٥٦)، والبيهقي في السنن (١/ ٨٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٨٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب: باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه إلخ.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأطعمة: باب المؤمن يأكل في معى واحد.

(٤) انظر صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة: باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم.

قال المؤلف رحمه الله: ونرى المَسحَ على الخُفينِ في السَّفَرِ والحَضَرِ.

الشرح أن أهل السنة متفقون على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر لأن حديثه خبر متواتر[١]، قال الحسن البِصري[٢]: «أدركت سبعين نفرًا من أصحاب رسول الله ﷺ يرون المسح على الخفين»، ولا اعتداد بمن خالف في ذلك.

قال المؤلف رحمه الله: ولا نُحَرِّمُ نَبيذَ التمرِ.

الشرح أن نَبيذ التمر أي مَا نُقع في الماء إلى أن تنحل حلاوته في الماء ثم يُشرب هو حلال وكذلك الزبيب ولو حصل فيه تغير ما لم ينته إلى الشدة المسكرة، فإذا حدثت فيه الشدة المسكرة فهو حرام قليله وكثيره أي القدرُ الذي يُسكر منه والقدرُ الذي لا يُسكر منه حرام، وهذا ما رجّحه أبو يوسف ومحمدُ بن الحسن[٣] خلافًا للمنقول عن أبي حنيفة أنه لا يَحرم إلا القدرُ الذي يُسكِر[٤]، هذا رأيُ أبي حنيفة في خمر غير العنب أما خمرُ العنب فتحرم قطرةٌ منه عنده وعندَ غيرِه.

قال المؤلف رحمه الله: ولا يَبلُغُ وليٌّ دَرَجَة الأنبياءِ أصلًا، ولا يَصِلُ العبدُ إلى حيثُ يَسقُطُ عنهُ الأمرُ والنَّهيُ.

---

(١) ذكره الحافظ الزبيدي في لقط اللآلىء (ص/ ٢٣٦).
(٢) قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة (ص/ ٥٢).
(٣) انظر الاختيار لتعليل المختار (٣/ ١٠٠).
(٤) وهذا الرأي لا يُعمل به لمخالفته صريح الحديث الصحيح «ما أسكر كثيره فقليله حرام».

الشرح أن العبد لا يصل مهما اشتغل بالمجاهدة وكثرةِ الطاعة ومخالفةِ الأهواء وتجنب الملاذّ من المآكل والمشارب والاختلاءِ عن الناس والانقطاعِ للعبادة والفكرِ والذكر، مهما جدَّ في ذلك لا يصل إلى درجة الأنبياء ولا يصل إلى حيث يسقط عنه التكاليف الشرعية، وإنما يسقط التكليف عند زوال العقل، حتى الولي إذا زال عقله سقط عنه التكليف حتى يعود إلى عقله.

قال المؤلف رحمه الله: والنُّصُوصُ مِنَ الكِتَابِ والسنةِ تُحمَلُ على ظَواهِرِهَا، والعُدُولُ عنها إلى مَعانٍ يَدَّعيها أَهلُ البَاطِنِ إلحادٌ، وَرَدُّ النُّصُوصِ كُفرٌ.

الشرح أن النصَّ القرءانيَّ والنصَّ الحديثي يُحملان على الظاهر ما لم يدلَّ دليل عقلي أو سمعي على وجوب العدول عن ذلك فعندئذ يُحمل على غير الظاهر للضرورة، فالتأويل لغير ذلك عبث. النص الصحيح إذا خالف ظاهرُه مقتضى العقل يؤول فيُعمل به. كذلك إذا خالف نصٌّ غيرُ متواتر النصَّ المتواترَ إن خالف حديثُ الآحاد حديثًا متواترًا وقَبِلَ التأويلَ يُعمل به وإلا فيُقطع بأنه غير صحيح. أما التأويل لغير سبب شرعي من مخالفة صريح العقل أو الحديث المتواتر فهو عبث مردود.

وقوله: [**والعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهلُ الباطن إلحاد**] يعني أن تأويلات الباطنية ومن أشبههم من غلاة المتصوفة مما يؤدي إلى مخالفة الضروريات هو إلحاد وكفر. أما أهل الباطن الذين ليسوا من هذا القبيل إنما هم يفهمون من النصوص القرءانية والحديثية معانيَ لا تتناقض مع الظاهر فلا بأس بذلك.

وقوله: [ورد النصوص كفر] يعني أن رد النصّ القرءاني أو النصّ الحديثي مع اعتقاده أنه كلام الله وكلام رسول الله كفر. وكذلك من اعتقد النّصَّ الذي هو غيرُ قَطعيٍّ أنه من دينِ الله ثمّ ردَّه فهو كافر.

قال المؤلف رحمه الله: واستِحلالُ المَعصِيَةِ كُفرٌ.

الشرح أن جعلَ المعصية صغيرةً كانت أم كبيرةً حلالًا إذا ثبت كونُها معصية بطريق القطع هو كفر.

قال المؤلف رحمه الله: والاستهانَةُ بها كُفرٌ.

الشرح أن الذي يستهينُ بالمعاصي أي يعتبرُها لابأس بها فهو كافر، أو يعتبر المعصية التي هي كبيرة شرعًا صغيرةً مع كونها أجمع المسلمون على أنها كبيرة وكان أمرُها مشتَهِرًا بين المسلمين فإنّ هذا يرجع إلى تكذيب صاحب الشرع.

قال المؤلف رحمه الله: والاستهزَاءُ على الشَّريعةِ كُفرٌ.

الشرح وذلك لأن الاستهزاء بالشريعة من حيثُ الإجمال أو من حيث بعض أمورها مع العلم بكون ذلك من الشريعة ردة وكفر. ومن الكفر أن يطلق كلمة الكفر استخفافًا لا اعتقادًا وإن لم يكن معتقدًا بل كان مستهزئًا فقط.

قال المؤلف رحمه الله: واليأسُ من رَحمَةِ الله تعالى كُفرٌ والأمنُ من عذاب الله تعالى كُفرٌ.

الشرح أن الذي ييأس من رحمة الله تعالى فهو كافر وكذلك عكسه هو كفر، والمراد بالأول وهو اليأس من رحمة الله

الاعتقاد أن الله لا يغفر لأحد ذنبًا لأنه تكذيب للنصوص وردٌّ للإجماع، والمراد بالثاني وهو الأمن من مكر الله الاعتقاد بأن الله لا يعاقب أحدًا بذنب كما تقول المرجئة فإن ذلك كفر أيضًا، وهذا التفسير عند الماتريدية، أما عند كثير من الشافعية[1] الذين عدّوهما من جملة الكبائر غيرِ الكفر فمعناهما أخفّ من ذلك لأنهم يفسرونهما بغير هذا التفسير، وما فسر به الماتريدية أقرب لموافقة ظاهر النصوص.

قال المؤلف رحمه الله: وتَصدِيقُ الكَاهِنِ بما يُخبِرُهُ عن الغَيبِ كُفرٌ.

الشرح الكاهن هو الذي يتعاطى الإخبار عن الحوادث في المستقبل ويدعي معرفةَ الأسرار ومطالعة علم الغيب سواءٌ اعتمد على إخبار الجن أو النظر في النجوم ويُسمى هذا الأخير مُنَجمًا، أو اعتمد على أسبابٍ ومقدمات هم يدعونها فيما بينهم كل هؤلاء تصديقهم حرام، والذهاب إليهم لسؤالهم حرام، وإعطاء المال لهم أجرةً على إخبارهم حرام.

ومن هؤلاء الذين يَضربون بالمَنْدَل، وفي حكمهم من يَستخيرُ باختيار قَدْرٍ من أفْراد السُّبحةِ من غير عَدّ لها ثم بَعْدَ العَدّ إن انتهى العدُّ إلى فردٍ أو زوج يَبنون على ذلك الإقْدامَ أو الإحْجَام عن الغَرضِ المقصود.

---

(١) الأمن من مكر الله فسَّره بعض الشافعية بأنه الاسترسال في المعاصي مع الاتكال على الرحمة فهذا من المعاصي الكبائر مما لا ينقل عن الملة، وأما القنوط من رحمة الله فتفسيره عند الشافعية أن يُسيئ العبدُ الظنّ بالله فيعتقد أن الله لا يغفر له ألبتة وأنه لا محالة يعذبه وذلك نظرًا لكثرة ذنوبه مثلا فهو بهذا المعنى كبيرة من الكبائر لا ينقل عن الإسلام، (بغية الطالب، ٢/ ١٥١ - ١٥٢).

وقد ورد في ذم الكهانة ما أخرجه أصحاب السنن[(١)] وصححه الحاكم[(٢)] من حديث أبي هريرة رفعه: «**من أتى كاهنًا أو عرافًا فصدَّقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد**»، وله شاهدان من حديث جابر وعمران بن الحصين أخرجهما البزار[(٣)] بسندين جيدين كما قال الحافظ في الفتح[(٤)].

والكهانة بفتح الكاف ويجوز كسرها.

قال المؤلف رحمه الله: والمعدُومُ ليسَ بشيء.

الشرح أن الشيء هو الثابت الموجود لذلك قال جمهور أهل السنة الشيء يطلق على الله تعالى لا بمعنى الاسم إنما بمعنى الوصف بالوجود فيجوز أن يقال الله شيء لا كالأشياء ونحو ذلك، ولا يجوز أن يقالَ يا الله يا شيء.

قال المؤلف رحمه الله: وفي دُعاءِ الأحياءِ للأمواتِ وصَدقَتِهِم عنهم نَفعٌ لهم.

الشرح أن أهل السنة أجمعوا على أن الأمواتَ ينتفعون بدعاء الأحياء وصدقتهم عنهم، وخالف في ذلك المعتزلة.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطب: باب في الكهان، والترمذي في سننه: أبواب الطهارة: باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض، وابن ماجه في سننه: كتاب الطهارة وسننها: باب النهي عن إتيان الحائض.

(٢) المستدرك (١/٨).

(٣) أنظر كشف الأستار (٣/ ٤٠٠).

(٤) فتح الباري (١٠/ ٢١٧).

قال المحدّث مرتضى الزبيدي في شرح إحياء علوم الدين ما نصه[١]: «قال السيوطي في شرح الصدور[٢]: وأما القراءة على القبر فجزم بمشروعيتها أصحابنا وغيرهم، قال الزعفراني: سألت الشافعي عن القراءة عند القبر فقال لا بأس به، وقال النووي في شرح المهذب[٣]: يستحب لزائر القبور أن يقرأ ما تيسّر من القرءان ويدعو لهم عقبها نص عليه الشافعي واتفق عليه الأصحاب، زاد في موضع ءاخر: وإن ختموا القرءان على القبر كان أفضل. انتهى. وقد سئل الشمس محمد بن علي بن محمد بن عيسى العسقلاني الكناني السَّمَنودي الشافعي عُرف بابن القطان المتوفى في سنة ٨١٣ وهو من مشايخ الحافظ ابن حجر عن مسائل فأجاب ومنها وهل يصل ثواب القراءة للميت أم لا؟ فأجاب عنها في رسالة سمَّاها القول بالإحسان العميم في انتفاع الميت بالقرءان العظيم وأنا أذكر منها هنا ما يليق بالمقام مع الاختصار، قال رحمه الله تعالى: اختلف العلماء في ثواب القراءة للميت فذهب الأكثرون إلى المنع وهو المشهور من مذهب الشافعي ومالك ونُقل عن جماعة من الحنفية، وقال كثيرون منهم يصل وبه قال الإمام أحمد بعد أن قال القراءة على القبر بدعة، بل نُقل عنه أنه يصل إلى الميت كل شيء من صدقة وصلاة وحج وصوم واعتكاف وقراءة وذِكر وغير ذلك، ونُقل ذلك عن جماعة من السلف، ونُقل عن

---

(١) إتحاف السادة المتقين (١٠/ ٣٦٩ - ٣٧٠).
(٢) شرح الصدور (ص/ ٤٠٣).
(٣) المجموع (٥/ ٣١١).

الشافعي انتفاع الميت بالقراءة على قبره، واختاره شيخنا شهاب الدين بن عقيل، وتواتر أن الشافعي زار الليث بن سعد وأثنى عليه خيرًا وقرأ عنده ختمة وقال أرجو أن تدوم فكان الأمر كذلك، وقد أفتى القاضي حسين بأن الاستئجار للقراءة على رأس القبر جائز كالاستئجار للأذان وتعليم القرءان، قال النووي في زيادات الروضة[1]: «ظاهر كلامه صحة الإجارة مطلقًا وهو المختار فإن موضع القراءة موضع بركة وتَنَزُّل الرحمة وهذا مقصود ينفع الميت». وقال الرافعي[2] وتبعه النووي[3]: «عود المنفعة إلى المستأجر شرط في الإجارة فيجب عود المنفعة في هذه الإجارة إلى المستأجر أو ميته لكن المستأجر لا ينتفع بأن يقرأ الغيرُ له، ومشهورٌ أن الميت لا يلحقه ثواب القراءة المجرَّدة فالوجه تنزيل الاستئجار على صورة انتفاع الميت بالقراءة [وذكروا له طريقين أحدهما أن يُعقّب القراءة بالدعاء للميت لأن الدعاء يلحقه والدعاء بعد القراءة أقربُ إجابة وأكثرُ بركة والثاني ذكر الشيخ عبد الكريم الشالوسي أنه إن نوى القارئ بقراءته أن يكون ثوابها للميت لم يلحقه وإن قرأ ثم جعل ما حصل من الأجر له فهذا دعاء بحصول ذلك الأجر للميت فينفع الميت][4]»، وقال في كتاب الوصية[5]: «الذي يعتاد من قراءة القرءان على رأس القبر قد ذكرنا في باب الإجارة طريقين في

---

(١) روضة الطالبين (٥/ ١٩١).
(٢) فتح العزيز شرح الوجيز (١٢/ ٣١٦).
(٣) روضة الطالبين (٥/ ١٩١).
(٤) زيادة من فتح العزيز (١٢/ ٣١٦)، وروضة الطالبين (٥/ ١٩١).
(٥) روضة الطالبين (٦/ ٢٠٣).

عود فائدتها إلى الميت، وعن القاضي أبي الطيب طريق ثالث وهو أن الميت كالحي الحاضر فيرجى له الرحمة ووصول البركة إذا أهدى الثواب إلى القارئ»، وعبارة الروضة: «إذا وصل الثواب إلى القارئ». انتهى.

وعن القاضي أبي الطيب الثواب للقارئ والميت كالحاضر[1] فترجى له الرحمة والبركة، وقال عبد الكريم الشالوسي: القارئ إن نوى بقراءته أن يكون ثوابها للميت لم يلحقه إذ جعل ذلك قبل حصوله وتلاوتُه عبادة البدن فلا تقع عن الغير، وإن قرأ ثم جعل ما حصل من الثواب للميت ينفعه إذ قد جعل من الأجر لغيره والميت يؤجر بدعاء الغير، وقال القرطبي: وقد استدل بعض علمائنا على قراءة القرءان على القبر بحديث العسيب الرطب الذي شقه النبي ﷺ باثنين ثم غرس على قبر نصفًا وعلى قبر نصفًا وقال: **«لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا»** رواه الشيخان[2]، قال: ويستفاد من هذا غرسُ الأشجار وقراءة القرءان على القبور وإذا خُفف عنهم بالأشجار فكيف بقراءة الرجل المؤمن القرءان، وقال النووي: استحب العلماء قراءة القرءان عند القبر واستأنسوا لذلك بحديث الجريدتين وقالوا إذا وصل النفع إلى الميت بتسبيحهما حال رطوبتهما فانتفاع الميت بقراءة القرءان عند قبره أولى فإن قراءة القرءان من إنسان أعظمُ

---

(١) والميتُ كالحاضر أي كما أن حاضر القراءة ينتفع كذلك الميت ينتفع (الشارح).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجنائز: باب عذاب القبر من الغيبة والبول، ومسلم في صحيحه: كتاب الطهارة: باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه.

وأنفعُ من التسبيح من عود، وقد نفع القرءان بعض من حصل له ضرر في حال الحياة فالميت كذلك، قال ابن الرفعة: الذي دلَّ عليه الخبر بالاستنباط أن بعض القرءان إذا قُصد به نفع الميت وتخفيف ما هو فيه نفعه إذ ثبت أن الفاتحة لما قصد بها القارئ نفع الملدوغ نفعته، وأقرَّ النبي ﷺ ذلك بقوله[1]: «**وما يدريك أنها رقية**»، وإذا نفعت الحي بالقصد كان نفع الميت بها أولى لأن الميت يقع عنه من العبادات بغير إذنه ما لا يقع من الحي، نعم يبقى النظر في أن ما عدا الفاتحة من القرءان الكريم إذا قرئ وقصد به ذلك هل يلتحق به انتهى. نعم يلتحق به فروى ابن السني[2] من حديث ابن مسعود أنه قرأ في أذن مبتلى فأفاق فقال له رسول الله ﷺ: «**ما قرأتَ في أذنه**» قال: قرأت ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴿١١٥﴾﴾ [سورة المؤمنون] حتى فرغتُ من ءاخر السورة، فقال ﷺ: «**لو أن رجلاً قرأ بها على جبل لزال**»، ومثل ذلك ما جاء به في القراءة بالمعوّذتين والإخلاص وغيرِ ذلك، وفي الرقية بالفاتحة دليل على صحة الإجارة والجِعالة لينتفع بها الحي فكذلك الميت[3].

ومما يشهد لنفع الميت بقراءة غيره حديث معقل بن يسار: «**اقرءوا على موتاكم**» رواه أبو داود[4]، وحديث: «**اقرءوا يس**

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الطب: باب النفث في الرقية.
(٢) أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة (ص/ ٥٨٥).
(٣) معناه إذا إنسان استأجر شخصًا ليقرأ للميت بأجرة يجوز وينتفع الميت. القارئ له أن يشترط الأجرة إن وافقوه من البدء وقرأ على هذه النية استحق الأجرة. (الشارح)
(٤) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الجنائز: باب القراءة عند الميت.

على موتاكم» رواه النسائي وابن ماجه وابن حبان[١]، وحديث: «**يس ثلث القرءان لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرةَ إلا غُفر له فاقرؤوها على موتاكم**». رواه أحمد[٢]، وأوَّلَ جماعة من التابعين القراءةَ للميت بالمحتضر والتأويل خلاف الظاهر[٣]، ثم يقال عليه إذا انتفع المحتضر بقراءة يس وليس من سعيه فالميت كذلك والميت كالحي الحاضر يسمع كالحي الحاضر كما ثبت في الحديث. انتهى ما نقلته من كلام ابن القطان.

(وروي عن علي بن موسى الحداد قال: كنت مع) الإمام (أحمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (في جنازة ومحمد بن قدامة الجوهري) الأنصاري أبو جعفر البغدادي، فيه لين وقال أبو داود ضعيف روى له البخاري في خبر القراءة خلف الإمام مات سنة سبع وثلاثين ومائتين (معنا فلما دفن الميت جاء رجل ضرير يقرأ عند القبر فقال له أحمد: يا هذا إن القراءة عند القبر بدعة، فلما خرجنا من المقابر قال محمد بن قدامة لأحمد: يا أبا عبد الله ما تقول في مبشر بن إسماعيل الحلبي) أبي إسماعيل الكلبي مولاهم صدوق مات سنة مائتين بحلب روى له الجماعة (فقال: ثقة قال: هل كتبت عنه شيئًا، قال:

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى: كتاب عمل اليوم والليلة: باب ما يقرأ على الميت، وابن ماجه في سننه: كتاب الجنائز: باب ما جاء في الأوقات التي لا يصلى فيها على الميت، وابن حبان في صحيحه (انظر الإحسان: كتاب الجنائز: فصل في المحتضر، ٥/ ٣).

(٢) مسند أحمد (٥/ ٢٦).

(٣) بعض العلماء قال «اقرأوا على موتاكم يس» قالوا الموتى المحتضر ليس الذي مات بالفعل، هذا القول ضعيف نحن نأخذ الحديث على الظاهر نقول هذا الحديث يصلح للقراءة على الميت. (الشارح)

نعم، قال: أخبرني مبشر بن إسماعيل عن عبد الرحمٰن بن العلاء بن اللجلاج) نزيل حلب مقبول روى له الترمذي (عن أبيه) العلاء بن اللجلاج الشامي يقال إنه أخو خالد ثقة، روى له الترمذي ولأبيه اللجلاج صحبة عاش مائة وعشرين خمسين في الجاهلية وسبعين في الإسلام، قال أبو الحسن بن إسماعيل اللجلاجُ والد العلاء غطفاني، واللجلاج والد خالد عامري (أنه أوصى إذا دفن أن يقرأ عند رأسه فاتحة البقرة وخاتمتها وقال: سمعت ابن عمر) رضي الله عنه (يوصي بذلك، فقال له أحمد: فارجع إلى الرجل فقل له يقرأ)[١]، وهكذا أورده القرطبي في التذكرة[٢]. وعند الطبراني[٣] من طريق عبد الرحمٰن بن العلاء ابن اللجلاج قال: قال لي أبي: يا بني إذا وضعتني في لحدي فقل بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ثم سُنَّ عليَّ التراب سَنًّا[٤]، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول ذلك، هكذا هو عند الطبراني وكأنه سقط منه «فإني سمعت أبي يقول سمعت رسول الله ﷺ» فإن الصحبة للجلاج لا للعلاء، وأما قول ابن عمر فقد روي مرفوعًا رواه البيهقي في الشعب[٥] عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا مات أحدُكم فلا تحبسوه وأسرعوا به**

---

(١) الإمام أحمد كان يرى أنه غير مشروع أي لم يحث عليه الشرع ثم رجع قال قل للأعمى الذي كان يقرأ ليقرأ بعد أن أنكر عليه. (الشارح)

(٢) التذكرة (ص/ ٨٤).

(٣) المعجم الكبير (١٩/ ٢١٥ - ٢١٦)، قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٤٤): «رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون» اهـ.

(٤) أي ضعوه وضعًا سهلا، (النهاية، ٢/ ٤١٣).

(٥) شعب الإيمان (٧/ ١٦).

إلى قبره وليُقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة وعند رجليه بخاتمة سورة البقرة»، ورواه الطبراني[1] كذلك إلا أنه قال: «**عند رأسه بفاتحة الكتاب**» والباقي سواء.

([وقال أحمد بن محمد المَرُّوذِي[2]]: سمعت أحمد بن حنبل) رحمه الله (يقول: إذا دخلتم المقابر فاقرءوا بفاتحة الكتاب والمعوّذتين وقل هو الله أحد واجعلوا ثواب ذلك لأهل المقابر فإنه يصل إليهم) كذا أورده عبد الحق الأزدي في كتاب العاقبة[3] عن أبي بكر أحمد بن محمد المروذي على الصواب، وروى النسائي والرافعي في تاريخه[4] وأبو محمد السمرقندي في فضائل سورة الإخلاص من حديث علي: «من مرَّ على المقابر وقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [سورة الإخلاص] إحدى عشرة مرة ثم وهب أجره للأموات أعطي من الأجر عدد الأموات»، قال الشمس بن القطان: ولقد حكى لي من أثق به من أهل الخير أنه مر بقبور فقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وأهدى ثوابها لهم فرأى واحدًا منهم في المنام وأخبره بأن الله تعالى غفر له ولسائر القبور فخصه ثواب رأس واو من سورة

---

(١) المعجم الكبير (١٢/ ٤٤٤)، قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٤٤): «رواه الطبراني في الكبير وفيه يحيى بن عبد الله البابلتي وهو ضعيف» اهـ، وقال الحافظ ابن حجر في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٤): «أخرجه الطبراني بإسناد حسن» اهـ.

(٢) كنيته أبو بكر، والمروذي نسبة إلى مَرْوَ الرُّوذ مدينة بخراسان بينها وبين مَرْوَ الشاهجان خمس مراحل.

(٣) لم نعثر عليه في النسخة المطبوعة التي بين أيدينا.

(٤) التدوين في أخبار قزوين (٢/ ٢٩٧).

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وتقسم الباقون باقيها ببركة سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾.

وفي العاقبة لعبد الحق قال(١): حدثني أبو الوليد إسمٰعيل بن أحمد عرف بابن أفريد وكان هو وأبوه صالحَين معروفَين قال لي أبو الوليد: مات أبي رحمة الله عليه فحدثني بعض إخوانه ممن يوثق بحديثه نسيت أنا اسمه قال لي: زرتُ قبر أبيك فقرأت عليه حزبًا من القرءان ثم قلتُ يا فلان هذا قد أهديته لك فماذا لي، قال: فهبَّت عليَّ نفحة مسكٍ غشيتني وأقامت معي ساعة ثم انصرفتُ وهي معي فما فارقتني إلا وقد مشيت نحو نصف الطريق» اهـ.

ثم قال الزبيدي(٢): «وقال الحافظ ابن رجب: روى جعفر الخُلْدي قال: حدثنا العباس بن يعقوب بن صالح الأنبَاري سمعت أبي يقول: رأى بعض الصالحين أباه في النوم فقال له يا بني لم قطعتم هديتكم عنا قال يا أبت وهل تعرف الأمواتُ هدية الأحياء قال يا بني لولا الأحياء لهلكت الأموات.

وروى ابن النجار في تاريخه عن مالك بن دينار قال: دخلتُ المقبرة ليلة الجمعة فإذا أنا بنور مشرق فيها فقلت لا إله إلا الله نرى أن الله عز وجل قد غفر لأهل المقابر فإذا أنا بهاتف يهتف من البُعد وهو يقول يا مالك بن دينار هذه هدية المؤمنين إلى إخوانهم من أهل المقابر، قلت بالذي أنطقك إلا خبرتني ما هو،

---

(١) العاقبة (ص/ ١٣٠).

(٢) اتحاف السادة المتقين (١٠/ ٣٧٢).

قال رجل من المؤمنين قام في هذه الليلة فأسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيهما فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وقال اللهم إني قد وهبت ثوابها لأهل المقابر من المؤمنين، فأدخل الله علينا الضياء والنور والفسحة والسرور في المشرق والمغرب؛ قال مالك فلم أزل أقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي ﷺ في منامي يقول لي: يا مالك قد غفر الله لك بعدد النور الذي أهديته إلى أُمّتي ولك ثواب ذلك، ثم قال لي: وبنى الله لك بيتًا في الجنة في قصر يقال له المُنِيف، قلت: وما المنيف؟ قال: المطل على أهل الجنة.

وقال السيوطي في شرح الصدور[1]: فصل في قراءة القرءان للميت أو على القبر: اختُلف في وصول ثواب القراءة للميت فجمهور السلف والأئمةُ الثلاثة على الوصول، وخالف في ذلك إمامنا الشافعي[2] رضي الله عنه مستدلا بقوله تعالى ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة النجم] وأجاب الأوّلون عن الآية بوجوه أحدها أنها منسوخة بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ ﴿٢١﴾﴾ [سورة الطور] الآية أُدخل الأبناءُ الجنة بصلاح الآباء، الثاني أنها خاصة بقوم إبراهيم وموسى عليهما السلام، فأما هذه الأمة فلها ما سعت وما سُعي لها، قاله عكرمة، الثالث أن المراد بالإنسان هنا هو الكافر فأما المؤمن فله ما سعى وما سُعي له قاله الربيع بن أنس، الرابع ليس للإنسان إلا

---

(١) شرح الصدور (ص/٤٠٢ - ٤٠٣).

(٢) ومراده القراءة عند القبر.

ما سعى من طريق العدل فأما من باب الفضل فجائز أن يزيده الله ما شاء قاله الحسين بن الفضل، الخامس أن اللام بمعنى على أي ليس على الإنسان إلا ما سعى[١]. قلت: وقد أورد ابن القطان في الرسالة المذكورة هذه الأجوبة وقال: القول بالنسخ روي عن ابن عباس، قال: فجعلَ الولدَ الطفلَ في ميزان أبيه ويُشفّع الله تعالى الآباءَ في الأبناء والأبناءُ في الآباء بدليل قوله تعالى ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ﴿١١﴾﴾ [سورة النساء] وذكر القول الثالث، ونَقل عن القرطبي أن كثيرًا من الأحاديث تدل على هذا القول، ونقل عنه أيضًا أنه قال ويحتمل أن يكون قوله: ﴿إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة النجم] خاصة بالسيئة لما في الحديث[٢]: **«وإن همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها له حسنة»**.

قال ابن القطان: «وكنتُ بحثتُ مع الشيخ سراج الدين البلقيني بالخشابية بجامع عمرو بن العاص هل تُضَعَّفُ هذه الحسنة أيضًا قلت: وينبغي أن تضعف لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [سورة النساء] فقال: نعم وتضعَّف من جنس ما هَمَّ به»، ثم قال: ومن المفسرين من قال المراد بالإنسان أبو جهل أو عقبةُ بن أبي مُعيط أو الوليد بن المغيرة، قال: ومنهم من

---

(١) هنا انتهى كلام السيوطي.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الرقاق: باب من همّ بحسنة أو سيئة، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب إذا همّ العبد بحسنة كتب وإذا هم بسيئة لم تكتب.

قال الإنسان بسعيه في الخير وحسن صحبته وعشرته اكتسب الأصحاب وأسدى لهم الخير وتردد إليهم فصار ثوابه لهم بعد موته من سعيه، وهذا حسن، ومنهم من قال: الإنسان في الآية الحي دون الميت ومنهم من قال: لم ينف في الآية انتفاع الرجل بسعي غيره له وإنما نفى عمله بسعي غيره وبين الأمرين فرق» انتهى كلام الزبيدي[1].

---

(١) قال الزبيدي في شرح إحياء علوم الدين (١٠/ ٣٧٣): «قال القرطبي في حديث «**اقرءوا على موتاكم يٰس**»: «يحتمل أن تكون هذه القراءة عند الميت في حال موته ويحتمل أن تكون عند قبره» قال السيوطي: «وبالأول قال الجمهور وبالثاني قال ابن عبد الواحد المقدسي في جزئه الذي تقدم ذكره وبالتعميم في الحالين قال المحب الطبري من متأخري أصحابنا»، وقال القرطبي وقيل إن ثواب القراءة للقارئ وللميت ثواب الاستماع ولذلك تلحقه الرحمة ولا يبعد في كرم الله أن يلحقه ثواب القراءة والاستماع معًا ويلحقه ثواب ما يُهدى إليه من القرءان وإن لم يسمع كالصدقة والدعاء اهـ.
تنبيه سئل ابن القطان هل يكفي ثواب أو يتعين مثل ثواب فأجاب في الرسالة المذكورة ما لفظه: ولا يشترط في وصول الثواب لفظ هذا ولا جعل ثواب بل تكفي النية قبل القراءة وبعدها خلافًا لما نقلناه عن عبد الكريم الشالوسي في القبلية نعم لو فعله لنفسه ثم نوى جعله للغير لم ينفع الغير ويكفي للقارئ ذكر ثواب ولا يتعين مثل ثواب وقال النووي المختار أن يدعو بالجعل فيقول اللهم اجعل ثوابها واقعًا لفلان وقال في الأذكار الاختيار أن يقول القارئ بعد فراغه اللهم أوصل ثواب ما قرأته إلى فلان وليس ثواب على تقدير المثل بل لو قال مثل ثواب تكون مثل زائدة كما هو أحد الأقوال في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ نعم إن قيل للقارئ ثواب قراءته وللمقروء له مثل ثوابها فيكون ثوابها على تقدير وهو خلاف ظاهر مختار النووي وخلاف الأئمة للمُهدي فإنهم حين يهدون يقولون اجعل ثواب والأصل عدم التقدير وينقدح في قوله اجعل ثواب احتمالان أن يكون للمُهدى له وللقارئ مثلها الثاني أن يكون للمُهدي وهو القارئ والمُهدى له مثلها والله اعلم» انتهى كلام الزبيدي.

قال المؤلف رحمه الله: والله تعالى يُجيبُ الدَّعواتِ ويَقضي الحَاجَاتِ.

الشرح وذلك لقوله تعالى ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ ۝٦٠﴾ [سورة غافر] فإن قيل إن كثيرًا من دعوات الناس أو أكثرها لا تتحقق بها مطالبُهم، فالجواب أن من كان دعاؤه بغير إثم ولا مانع شرعي لا بدّ أن ينال تلك المطالب بدعائه، أو يصرف عنه من السوء مثلُها، أو يدَّخر له في الآخرة فكل ذلك استجابة إن أعطاه الله ما طلبه الآن استجاب له وإن صرف عنه من السوءِ استجيب له وإلا ادُّخِر له في الآخرة فلم يخرج صِفرَ اليدين من كل وجه.

قال المؤلف رحمه الله: وما أخبَرَ بِهِ النبيُّ ﷺ مِن أشراطِ الساعةِ من خُروجِ الدجالِ ودابةِ الأرضِ ويأجوجَ ومأجوجَ ونزولِ عيسى عليهِ السَّلامُ من السماءِ وطلوعِ الشمسِ من مَغرِبِها فهو حَقٌّ.

الشرح أنه يجب الإيمان بهذه المذكورات لثبوتها خبرًا عن رسول الله ﷺ. والأشراط جمع شرط بمعنى العلامة، فيجب الإيمان بخروج الدجال فقد روى مسلم[1] أن تميمًا الداري شاهده محبوسًا في جزيرة وتحدث معه، ويجب الإيمان بخروج دابة الأرض لقوله تعالى ﴿۞وَإِذَا وَقَعَ ٱلۡقَوۡلُ عَلَيۡهِمۡ أَخۡرَجۡنَا لَهُمۡ دَآبَّةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ تُكَلِّمُهُمۡ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ ۝٨٢﴾ [سورة النمل]، وبخروج يأجوج ومأجوج لقوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الفتن وأشراط الساعة: باب قصة الجساسة.

يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ﴿٩٦﴾ [سورة الأنبياء]، وبنزول عيسى عليه السلام كما روى مسلم[١]، وبطلوع الشمس من مغربها كما جاء في البخاري ومسلم[٢]، وغير ذلك مما ثبت من الأشراط.

قال المؤلف رحمه الله: والمُجتَهِدُ قد يُخطئ وقد يُصِيبُ.

الشرح المجتهد المراد به هنا هو من جمع أمورًا مما لا يكون المجتهد مجتهدًا إلا بها وهي الإسلام والعدالة - وهي أداء الواجبات واجتناب الكبائرِ والإصرارِ على الصغائرِ والتزام المروءة - وحفظ ءايات الأحكام وأحاديث الأحكام، ومعرفة العربية الأصلية، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، وإجماع الفقهاء واختلافهم، مع قوة القريحة. هذا هو المجتهد الذي إن اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد.

أما من يجتهد وليس بهذه الصفة فلا يُعذر إن أخطأ ولا يدخل تحت حديث: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[٣] لأن هذا ليس له حق

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الفتن وأشراط الساعة: باب ذكر الدجال.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الفتن: باب (٢٦)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان: باب الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، وكتاب الفتن وأشراط الساعة: باب أحاديث الدجال.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاعتصام: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ورواه أحمد في مسنده بنحوه (٢/ ١٨٧)، وغيرهما.

الاجتهاد بل هذا إذا قال رأيه ولو صادف الصواب فهو عاصٍ، وقد بيَّن هذه المسألة أبو سليمان الخطابي[1] على هذا التفصيل وكذلك الحافظ ابن دقيق العيد وغيرهما. ويشهد لذلك حديثُ أبي داود[2]: **«القضاةُ ثلاثةٌ، واحدٌ في الجنّة واثنان في النار»** إذ فيه جعلُ قاضٍ قضى بجهل من الذين يستحقون النار.

قال المؤلف رحمه الله: ورُسُلُ البشرِ أفضلُ من رُسُل الملائكةِ، ورُسُلُ الملائكَةِ أفضلُ من عَامَّةِ البشرِ، وعَامَّةُ البشرِ أفضلُ من عامَّةِ الملائكةِ والله أعلم.

الشرح أن عامة البشر الذين هم أولياء من أتباع الأنبياء هم أفضل من عامة الملائكة أي مَن سوى خواصهم، ومراد المؤلف بقوله [**رسل الملائكة**] الخواص والله أعلم.

وقد تم شرح هذه العقيدة بفضل الله الكريم بعد المغرب من يوم السبت لاثنين وعشرين ليلة خلون من شهر صفر سنة ألف وأربعمائة وسبع للهجرة في المدينة المنورة. وءاخرُ دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى ءاله وأصحابه الطاهرين.

---

(١) معالم السنن (٤/١٤٩).
(٢) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية: باب في القاضي يُخطىء.

متن العقيدة النسفية



قال الإمام النسفي رحمه الله:

قال أهلُ الحقّ حَقَائِقُ الأشياءِ ثَابتَةٌ، والعلمُ بها مُتَحَقّقٌ خلافًا للسوفسطَائِيَّةِ. وأسبابُ العلم للخَلقِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السليمةُ، والخبرُ الصادِقُ، والعَقلُ. فَالحواسُّ خمسٌ: السمعُ، والبصرُ، والشمُّ، والذوقُ، واللمسُ. وبكلّ حاسةٍ منها يُوقَفُ على ما وُضِعَت هي لهُ. والخبرُ الصادِقُ على نوعينِ: (أحدُهما) الخبرُ المتواترُ، وهو الخبرُ الثَّابتُ على ألسنةِ قومٍ لا يُتصورُ تَواطُؤُهُم على الكذِبِ، وهوَ موجِبٌ للعلم الضَّروري كالعلمِ بالملوكِ الخَاليةِ في الأزمنَةِ الماضِيةِ والبُلدَانِ النَّائيةِ، والثاني خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجِزَةِ، وهوَ يُوجِبُ العِلمَ الاستدلاليَّ، والعلم الثَّابت بهِ يُضاهي العِلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ في التيقُّنِ والثَّباتِ. وأما العقلُ: فهو سَبَبٌ للعلمِ أيضًا، وما ثَبَتَ منه بالبديهَةِ فهو ضروريٌّ كالعلم بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جُزئِهِ، وما ثَبَتَ بالاستدلالِ فهو اكتسَابيٌّ. والإلهامُ ليسَ من أسبابِ المعرفةِ بصحةِ الشيءِ عندَ أهلِ الحقِّ، والعالمُ بجميعِ أجزائِهِ محدَثٌ، إذ هو أعيانٌ وأعراضٌ. فالأعيانُ ما لهُ قيامٌ بذاتِهِ، وهو إما مُركَّبٌ وهو الجسمُ، أو غيرُ مركَبٍ كالجوهرِ وهو الجُزءُ الذي لا يَتَجزأ. والعَرَضُ ما لا يقومُ بذَاتِهِ ويَحدُثُ في الأجسامِ والجواهرِ كالألوانِ، والأكوانِ، والطُّعُومِ،

والرَّوائح. والمُحدِثُ للعالم هو الله تعالى الواحدُ القديمُ الحيُّ القادرُ العليمُ السميعُ البصيرُ الشَّائي المريدُ ليسَ بِعَرَضٍ، ولا جسم، ولا جَوهرٍ، ولا مُصوَّرٍ، ولا مَحدودٍ، ولا مَعدودٍ، ولا مُتَبَعِّضٍ، ولا مُتَجَزّئ، ولا مُتَركِّبٍ، ولا مُتَنَاهٍ، ولا يُوصَفُ بالمَاهِيَّةِ ولا بالكَيفِيَّةِ، ولا يتمكّن في مكان، ولا يَجري عليه زَمانٌ، ولا يُشبِهُهُ شيءٌ، ولا يَخرُجُ عن عِلمِهِ وقُدرتِهِ شيءٌ.

ولهُ صفاتٌ أَزليةٌ قَائمةٌ بذاتِهِ وهي لا هُو ولا غَيرُهُ، وهي العلمُ، والقدرةُ، والحياةُ، والقوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والإرادةُ، والمشيئةُ، والفعلُ، والتخليقُ، والترزيقُ، والكلامُ، وهوَ متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ لهُ أزليةٌ ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ وهو صفةٌ منافيةٌ للسكوتِ والآفةِ، والله تعالى مُتَكَلِّمٌ بها ءامرٌ نَاهٍ مُخبِرٌ، والقرءانُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، وهوَ مَكتوبٌ في مَصَاحِفِنا، محفوظٌ في قلوبِنَا، مَقروءٌ بألسِنَتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، غيرُ حالّ فيها، والتكوين صفةٌ لله تعالى أزليةٌ، وهو تكوينُهُ للعالَم ولكلِّ جُزءٍ من أجزائِهِ لوقتِ وجودِه، وهوَ غير المكوَّنِ عندَنا، والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى.

ورؤية الله تعالى جَائزَةٌ في العقلِ واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السَّمعيُّ بإيجابِ رؤيةِ المؤمنينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، والله تعالى خَالقٌ لأفعالِ العبادِ مِنَ الكُفرِ والإيمانِ، والطَّاعةِ والعصيانِ وهي كُلها بإرادَتِهِ، ومشيئَتِهِ، وحكمِهِ، وقَضِيَتِهِ، وتقديرِهِ، وللعبادِ أفعالٌ اختياريَّةٌ يُثَابُونَ بِها ويُعَاقَبونَ عليهَا، والحسنُ منها بِرضَاءِ الله تعالى، والقبيحُ منها ليسَ برضائِهِ تعالى، والاستطاعة مع الفعلِ وهي حقيقة القُدرَةِ التي يكونُ بها

الفِعلُ، ويَقَعُ هذا الاسمُ على سلامَةِ الأسبابِ والآلاتِ والجَوَارِحِ، وصِحةُ التكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعَة، وَلا يُكَلَّفُ العبدُ بما ليسَ في وُسعِهِ.

وما يُوجَدُ مِنَ الألم في المضرُوب عَقيبَ ضَربِ إنسان، والانكسارِ في الزُّجاجِ عقيبَ كَسرِ إنسانٍ وما أشبَهه، كُلُّ ذلكَ مَخلوق الله تعالى لا صُنعَ للعبدِ في تخليقِهِ. والمَقتُولُ مَيّتٌ بأجَلِهِ، والموتُ قائمٌ بالميتِ مخلوقٌ لله تعالى، لا صُنعَ للعبدِ فيه تَخليقًا ولا اكتسَابًا، والأجَلُ واحدٌ، والحَرَامُ رِزقٌ، وكُلٌّ يَستَوفي رِزقَ نَفسِهِ حلالًا كَانَ أو حَرَامًا، ولا يتصورُ أنْ لا يأكل إنسانٌ رِزقَهُ أو يأكلَ غيرُهُ رزقَهُ، والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، ويَهدي مَنْ يَشَاءُ، وما هُوَ الأصلحُ للعبدِ فليسَ ذلك بواجبٍ على الله تعالى، وعذابُ القبرِ للكافرينَ ولبعضِ عُصاةِ المؤمنينَ، وتنعيمُ أهلِ الطاعةِ في القبرِ، وسؤالُ منكرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائِلِ السمعيةِ، والبعثُ حقٌّ، والوزنُ حَقٌّ، والكتابُ حَقٌّ، والسؤالُ حَقٌّ، والحوضُ حَقٌّ، والصِّراطُ حَقٌّ، والجنةُ حَقٌّ، والنارُ حَقٌّ وهُما مَخلوقَتَان الآنَ، موجودَتَانِ باقيتَانِ لا تَفنيَانِ ولا يَفنى أهلُهُمَا.

والكَبيرةُ لا تُخرِجُ العبدَ المؤمنَ من الإيمانِ ولا تُدخِلُهُ في الكُفرِ، والله تعالى لا يغفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاءُ من الصغائر والكبائر، ويَجوزُ العِقَابُ على الصَّغيرة والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لم تَكُن عن استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

والشَّفاعةُ ثابتَةٌ للرُّسلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائرِ بالمُستَفيضِ مِنَ الأخبارِ، وأهلُ الكبائرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخلدونَ في النارِ وإن ماتوا من غيرِ توبةٍ. والإيمانُ هو التصديقُ بما جاءَ

بهِ النبيُّ من عندِ الله والإقرارُ بهِ، فَأما الأعمالُ فهي تَتزايَدُ في نفسِها، والإيمانُ لا يزيدُ ولا يَنقصُ، والإيمانُ والإسلامُ واحِدٌ، فإذا وُجِدَ من العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ صَحَّ لهُ أن يقولَ: أنا مؤمنٌ حَقًّا، ولا يَنبغي أن يقولَ: أنا مؤمنٌ إنْ شَاءَ الله، والسَّعيدُ قد يَشقَى، والشَّقيُّ قد يَسعَدُ، والتغيُّرُ يكونُ على السَّعادةِ والشقاوَةِ دونَ الإسعادِ والإشقاءِ، وهما من صفاتِ اللهِ تعالى، ولا تَغيُّر على الله تعالى ولا على صفاتِهِ.

وفي إرسَالِ الرُّسلُ حِكمَةٌ، وقَد أرسلَ الله تعالى رُسُلًا مِنَ البشرِ إلى البشرِ مُبشّرينَ ومُنذرينَ ومُبينينَ للناسِ ما يَحتاجُونَ إليهِ من أمورِ الدُّنيا والدِّينِ، وأَيَّدَهُم بالمعجزاتِ النَاقِضَاتِ للعَادَاتِ. وأولُ الأنبياءِ ءادمُ عليهِ السَّلامُ وءاخرُهُم محمدٌ ﷺ. وقَد رُوي بيانُ عَدَدِهم في بعضِ الأحاديث، والأولى أن لا يُقتصرَ على عددٍ في التسميةِ، فقدْ قالَ الله تعالى ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة غافر]، ولا يؤمنُ في ذكر العدد أن يُدخل فيهم مَن ليسَ منهم، أو يُخرَجَ منهم من هُوَ منهم، وكُلّهُم كانوا مُخبرينَ مُبَلغينَ عن الله تعالى صَادقينَ نَاصحين، وأفضلُ الأنبياء محمدٌ عليهِ الصلاةُ والسلامُ، والملائكةُ عبادُ الله تعالى العَامِلونَ بأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ بِذُكورَةٍ ولا أنُوثَةٍ.

ولله تعالى كُتُبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبيَّنَ فيها أمرَهُ ونهيَهُ، ووعدَهُ ووعيدَهُ، والمعراجُ لرسولِ الله في اليقظَةِ بشخصِهِ إلى السماءِ، ثُم إلى ما شَاءَ الله تعالى مِنَ العُلى حَقٌّ.

وكَرَامَاتُ الأولياءِ حَقٌّ، فَيُظهرُ الكَرَامَةَ على طريقِ نقضِ العادَةِ للوليِّ مِن قَطعِ المسافَةِ البعيدةِ في المُدةِ القليلةِ، وظهورِ

الطعامِ والشرابِ واللباسِ عند الحاجةِ، والمشي على الماءِ، والطيرانِ في الهواءِ، وكلامِ الجَمَاد والعجماء، وغير ذلكَ من الأشياءِ، ويكونُ ذلكَ مُعجِزةً للرسولِ الذي ظَهرتْ هذهِ الكرامةُ لواحد من أمتِهِ، لأنهُ يظهَرُ بها أنه وليٌّ، ولنْ يكونَ وليًّا إلا أن يكونَ مُحقًّا في دِيَانَتِهِ، وديانَتُهُ الإقرارُ برسالةِ رسولِهِ.

وأفضَلُ البشرِ بعد نبيّنا أبُو بكر الصديقُ رضيَ الله عنهُ، ثم عمرُ الفاروقُ، ثم عثمانُ ذو النُّوريْنِ، ثم عليٌّ المُرتَضَى. وخلافَتُهم ثابتةٌ على هذا الترتيبِ أيضًا. والخلافةُ ثلاثونَ سنةً، ثُم بعدَها ملكٌ وإمارةٌ.

والمسلمونَ لا بُدَّ لهم من إمَام ليَقُوم بتنفيذِ أحكامِهِم، وإقامَةِ حُدُودِهِم، وسَدّ ثُغورِهم، وتجهيزِ جيوشِهِم، وأخذِ صَدَقَاتِهِم، وقهرِ المتغلبَةِ والمُتَلصّصَةِ، وقُطّاعِ الطَّريقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقطعِ المُنَازَعَاتِ الواقِعَةِ بينَ العبَادِ، وقَبُولِ الشَّهَادَاتِ القائمَةِ علَى الحُقوقِ، وتَزويجِ الصغارِ والصغائرِ الذين لا أولياءَ لهم، وقِسْمَةِ الغَنَائِمِ ونحوِ ذَلكَ.

ثُم يَنبغي أنْ يكونَ الإمامُ ظَاهرًا لا مُختفيًا ولا مُنتظرًا، ويكونَ من قريشٍ، ولا يجوزُ من غيرِهِم، ولا يختصُّ ببني هاشم وأولادِ عليّ رضي الله عنه، ولا يُشتَرَطُ في الإمام أن يكونَ معصُومًا، ولا أن يكونَ أفضَل أهلِ زَمَانِهِ، ويُشتَرَطُ أن يكونَ من أهلِ الولايةِ المطلقةِ الكاملةِ، سَائِسًا قادرًا على تَنفيذِ الأحكام، وحِفظِ حُدودِ دَارِ الإسلامِ، وإنصافِ المظلومِ مِن الظَّالِمِ، ولاَ يَنعَزِلُ الإمامُ بالفِسقِ والجَورِ. وتجوزُ الصلاةُ خَلفَ كُلّ بَرٍّ وَفاجِرٍ، ويُصلى على كُلّ بَرٍّ وفَاجِرٍ، ويُكَفُّ عن ذِكرِ الصَّحَابَةِ إلا بخيرٍ.

ونَشهَدُ بالجنةِ للعشرة المُبَشرينَ الذين بَشَّرَهُم النبيُّ صلى الله عليهِ وسلمَ بالجنةِ، ونرى المَسحَ على الخُفينِ في السَّفَرِ والحَضَرِ، ولا نُحَرِّمُ نَبيذَ التمرِ. ولا يَبلُغُ وليٌّ دَرَجَة الأنبياءِ أصلًا، ولا يَصِلُ العبدُ إلى حيثُ يَسقُطُ عنهُ الأمرُ والنَّهيُ. والنُّصُوصُ مِنَ الكِتَابِ والسنةِ تُحمَلُ على ظَواهِرِهَا، والعُدُولُ عنها إلى مَعانٍ يَدَّعيها أَهلُ البَاطِنِ إلحادٌ، وَرَدُّ النُّصُوصِ كُفرٌ، واستِحلالُ المَعصِيَةِ كُفرٌ والاستهانَةُ بها كُفرٌ، والاستهزَاءُ على الشَّريعةِ كُفرٌ، واليأسُ من رَحمَةِ الله تعالى كُفرٌ والأمنُ من عذاب الله تعالى كُفرٌ، وتَصدِيقُ الكَاهِنِ بما يُخبرُهُ عن الغَيبِ كُفرٌ. والمعدُومُ ليسَ بشيء.

وفي دُعاءِ الأحياءِ للأمواتِ وصَدقَتِهِم عنهم نَفعٌ لهم، والله تعالى يُجيبُ الدَّعَواتِ، ويَقضي الحَاجَاتِ. وما أخبَرَ بهِ النبيُّ ﷺ مِن أشراطِ الساعةِ من خُروجِ الدجالِ، ودابةِ الأرضِ، ويأجوجَ ومأجوجَ، ونزولِ عيسى عليهِ السَّلامُ من السماءِ، وطلوعِ الشمسِ من مَغرِبِها فهو حَقٌّ. والمُجتَهِدُ قد يُخطئ وقد يُصِيبُ، ورُسُلُ البشرِ أفضلُ من رُسُل الملائكةِ، ورُسُلُ الملائكَةِ أفضلُ من عَامَّةِ البشرِ، وعَامَّةُ البشرِ أفضلُ من عامَّةِ الملائكةِ، والله أعلم.

فهرس الآيات القرءانية

سورة الفاتحة

سورة البقرة

سورة ءال عمران

سورة النساء

سورة الرعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النمل

سورة القصص

سورة لقمان

سورة الأحزاب

سورة فاطر

سورة يس

سورة الزمر

سورة غافر

سورة الحديد

سورة التحريم

سورة الملك

سورة القلم

سورة نوح

سورة المدثر

سورة المطففين

سورة الانشقاق

سورة الإخلاص

فهرس الأحاديث قوله (ﷺ)

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف العين

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف الواو

حرف الياء

فهرس المصادر

المطبوعة

- **ءاداب الشافعي ومناقبه**، الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة.
- **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، مرتضى الزبيدي، دار الفكر - بيروت.
- **الأجوبة المرضية على الأسئلة المكية**، لأبي زُرعة العراقي، مكتبة التوعية الإسلامية - القاهرة.
- **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، ابن بلبان، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **أحكام القرءان**، ابن العربي المالكي، دار المعرفة - بيروت.
- **إحياء علوم الدين**، الغزالي، دار المعرفة - بيروت.
- **الأسماء والصفات**، البيهقي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**، محمد الحوت، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **أصول الدين**، البغدادي، استانبول.
- **الاقتصاد في الإعتقاد**، للغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **إيضاح الدلالة في عموم الرسالة**، ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثية - الرياض.
- **إيضاح المكنون**، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر - بيروت.
- **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، لابن عجيبة، دار المعارف - القاهرة.
- **بحر الكلام**، أبو المعين النسفي، دار الفرفور - دمشق.
- **البداية والنهاية**، ابن كثير، مكتبة المعارف - بيروت.

- **البرهان المؤيد**، أحمد الرفاعي، مكتبة الحلبوني - دمشق.
- **تاج العروس شرح القاموس**، مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية - القاهرة.
- **تاريخ مدينة دمشق**، لابن عساكر، دار الفكر - بيروت.
- **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، النسفي، دمشق.
- **التبصير في الدين**، الأسفراييني، عالم الكتب - بيروت.
- **تهذيب الآثار**، الطحاوي، القاهرة.
- **جمع الجوامع في أصول الفقه**، لتاج الدين السبكي، ضمن مجموع أمهات المتون، مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.
- **الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد**، للسعدي، مؤسسة هجر للطباعة، القاهرة.
- **حاشية عصام الدين على شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية**، تركيا.
- **حاشية الكستلي على شرح العقائد**، الكستلي، مكتبة المثنى - بغداد.
- **خلق أفعال العباد**، البخاري، دار المعارف - الرياض.
- **الدر الثمين والمورد المعين**، محمد ميارة، نيجيريا.
- **الكتاب المسمّى درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، دار الكنوز الأدبية - الرياض.
- **دفع شبه التشبيه**، ابن الجوزي، المكتبة التوفيقية - القاهرة.
- **الرسالة التدمرية**، ابن تيمية، طبعة زهير الشاويش - بيروت.
- **روضة الطالبين**، النووي، طبعة زهير الشاويش، بيروت.
- **سنن ابن ماجه**، ابن ماجه، المكتبة العلمية - بيروت.
- **سنن أبي داود**، لأبي داود السجستاني، دار الجنان - بيروت.
- **سنن البيهقي**، البيهقي، دار الفكر - بيروت.
- **سنن الترمذي**، الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **سنن الدارقطني**، الدارقطني، عالم الكتب، بيروت.
- **السنن الكبرى**، النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت.

- **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، للالكائي، دار طيبة - الرياض.
- **شرح العقائد النسفية**، التفتازاني، مكتبة المثنى، بغداد.
- **شرح الفقه الأكبر**، ملا علي القاري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- **صحيح البخاري**، البخاري، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- **صحيح مسلم**، مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- **الضعفاء الكبير**، العقيلي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **طبقات الشافعية**، السبكي، دار المعرفة - بيروت.
- **غاية المرام في علم الكلام**، الآمدي، القاهرة ١٩٧١ .
- **الفتاوى الحديثية**، لابن حجر الهيتمي، دار الفكر - بيروت.
- **فتح الباري شرح البخاري**، العسقلاني، دار المعرفة - بيروت.
- **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر التميمي، دار المعرفة - بيروت.
- **الفقه الأكبر**، لأبي حنيفة النعمان، محمد بن صبيح - القاهرة.
- **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **الكامل في التاريخ**، ابن الاثير، دار صادر، بيروت.
- **كشف الأستار في زوائد البزار**، الهيثمي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، دار الفكر، بيروت.
- **الكلم الطيب**، ابن تيمية، مكتبة الجمهورية - القاهرة.
- **لقط اللالي المتناثرة في الأحاديث المتواترة**، مرتضى الزبيدي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **مجموع مهمات المتون**، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- **مجموعة الفتاوى**، ابن تيمية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **المستدرك**، الحاكم، دار المعرفة - بيروت.
- مسند **أحمد**، الإمام أحمد، طبعة زهير الشاويش - بيروت.
- **مسند الشهاب**، القضاعي، مؤسسة الرسالة - بيروت.

- **مسند الطيالسي**، الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
- **معالم أصول الدين**، فخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- **المعجم الكبير**، الطبراني، أوقاف بغداد.
- **معرفة السنن والآثار**، البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **المقدمات**، ابن رشد، دار صادر، بيروت.
- **مناقب الشافعي**، البيهقي، دار التراث - القاهرة.
- الكتاب المسمى **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ابن تيمية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**، الزيلعي، دار الحديث، القاهرة.

المخطوطة

- **تفسير الأسماء والصفات**، عبد القاهر البغدادي، قيصري - تركيا.
- **حواشي الروضة**، البلقيني، المكتبة الأزهرية.
- **شرح إرشاد الجويني**، أبو القاسم الأنصاري، المحمودية - المدينة المنورة.
- **شرح لمع الأدلة**، ابن التلمساني، أحمد الثالث ٩٨٦٩ .
- **القلائد شرح العقائد**، القونوي، البلدية ١٩٦٨د.
- **نسخة أخرى**، لا له لي.
- **نجم المهتدي ورجم المعتدي**، ابن المعلم القرشي، المكتبة الأهلية - بباريس ٦٣٨ .

فهرس المواضيع